

See discussions, stats, and author profiles for this publication at: <https://www.researchgate.net/publication/351134502>

# Actores y autores. Microsociología de la cultura y la educación

Book · December 2018

---

CITATIONS

0

READS

2,279

2 authors, including:



**Jose Luis Cisneros**

Metropolitan Autonomous University

32 PUBLICATIONS 43 CITATIONS

SEE PROFILE

Some of the authors of this publication are also working on these related projects:



Investigación Sociológica [View project](#)

# ACTORES Y AUTORES

Microsociología de la cultura  
y la educación



*Peter Sloterdijk  
Byung-Chul Han  
Zygmunt Bauman  
G. Didi-Huberman  
Boaventura de Souza  
Michel de Certeau  
Max Weber*

José Luis Cisneros  
José Alberto Sánchez Martínez  
(Coordinadores)

**Con  
sociales**



**Actores y autores.**  
**Microsociología de la cultura y la educación**

Esta investigación fue evaluada por pares académicos,  
se privilegia con el aval de las universidades coeditoras

#### UNIVERSIDAD AUTÓNOMA METROPOLITANA

Eduardo Abel Peñalosa Castro  
*Rector General*

José Antonio de los Reyes Heredia  
*Secretario General*

#### UNIDAD XOCHIMILCO

Fernando de León González  
*Rector*

Claudia Mónica Salazar Villava  
*Secretaria*

Carlos Alfonso Hernández Gómez  
*Director de la División de CSyH*

Alfonso León Pérez  
*Secretario Académico*

Cristina Pizzonia Barrionuevo  
*Encargada del Departamento de Relaciones Sociales*

Miguel Ángel Hinojosa Carranza  
*Jefe de la Sección de Publicaciones*

#### UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DEL ESTADO DE MÉXICO

Dr. Alfredo Barrera Baca  
*Rector*

Dr. Luis Raúl Ortiz Ramírez  
*Secretario de Rectoría*

Dr. Carlos Eduardo Barrera Díaz  
*Secretario de Investigación y Estudios Avanzados*

Dr. Marco Aurelio Cienfuegos Terrón  
*Director de la Facultad de Ciencias Políticas y Sociales*

# **Actores y autores. Microsociología de la cultura y la educación**

Peter Sloterdijk  
Byung-Chul Han  
Zygmunt Bauman  
G. Didi-Huberman  
Boaventura de Souza  
Michel de Certeau  
Max Weber

José Luis Cisneros  
José Alberto Sánchez Martínez  
(Coordinadores)



**UNIVERSIDAD  
AUTÓNOMA  
METROPOLITANA**  
Unidad Xochimilco

**DIVISIÓN DE  
CIENCIAS  
SOCIALES Y  
HUMANIDADES**

Primera edición: diciembre 2018

ISBN UAM-X: 978-607-28-1557-5

ISBN EÓN: 978-607-8559-71-8

D.R. © Universidad Autónoma Metropolitana

Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Xochimilco

Calzada del Hueso 1100, Colonia Villa Quietud, Coyoacán, Ciudad de México. C.P. 04960

Sección de Publicaciones de la División de Ciencias Sociales y Humanidades. Edificio A, 3er piso.

Teléfono 54 83 70 60

[pubesh@correo.xoc.uam.mx](mailto:pubesh@correo.xoc.uam.mx)

<http://dcshpublicaciones.xoc.uam.mx>

© Ediciones y Gráficos Eón, S.A. de C.V.

Av. México-Coyoacán, núm. 421

Colonia Xoco, alcaldía Benito Juárez

México, Ciudad de México, C.P. 03330

Tels.: 56 04 12 04 y 56 88 91 12

[administracion@edicioneon.com.mx](mailto:administracion@edicioneon.com.mx)

[www.edicioneon.com.mx](http://www.edicioneon.com.mx)

Prohibida la reproducción total o parcial por cualquier medio, sin la autorización escrita del titular de los derechos patrimoniales.

Impreso y hecho en México

*Printed and made in Mexico*

## Índice

Introducción	9
<i>De cinismos y cristales en Sloterdijk</i> <i>María Magdalena Trujano Ruiz</i>	15
La sociedad del cansancio de Byung-Chul Han <i>José Luis Cisneros</i>	33
Perspectiva teórica de Zygmunt Bauman: sociedad líquida, incertidumbre y riesgo <i>José Luis Estrada Rodríguez</i>	57
La imagen como pedagogía social en George Didi-Huberman <i>José Alberto Sánchez Martínez</i>	83
Pensar <i>con otros</i> . Boaventura, la sociología de las ausencias, las emergencias y el pensamiento posabismal <i>Raquel Adriana García Gutiérrez</i>	99
La crítica de la cultura de los setenta y el movimiento alternativo. Acerca de la obra de Michel de Certeau <i>Laura Collin Harguindeguy</i>	121
La sociología comprensiva de Max Weber <i>José Javier Niño Martínez</i> <i>Alma Rosa Marín Ornelas</i>	145
Puntos concluyentes de la obra	163
Autores	165





## INTRODUCCIÓN

Sin duda alguna, ningún estudioso de las ciencias sociales podrá negar que no existe nada más tentador que escribir sobre la teoría contemporánea, con el propósito de demostrar su utilidad como herramienta conceptual, para pensar los acontecimientos de nuestra realidad actual, bien como una pretensión para contrastarla con el mundo empírico o bien como pretexto para hacer una crítica del desencanto o contrastación con otros esquemas de pensamiento.

La construcción de conocimiento en las ciencias sociales se logra a partir del análisis y la construcción de explicaciones centradas en el contexto y la información, pero también en las teorías existentes. León Olivé (2000), filósofo de la ciencia, sostiene que no existe el conocimiento único y verdadero dentro de las ciencias sociales, en tanto que el quehacer científico se construye a partir de las innovaciones, cambios y modificaciones en los hallazgos de las investigaciones.

En este libro abordamos a siete autores desde dos intenciones: una marcada por el interés de una lectura crítica que nos ayude a comprender y explicar las tesis y conceptos desde donde se piensan los problemas sociales de nuestra realidad contemporánea. Y la segunda sin que implique una revisión profunda y exhaustiva que dé cuenta del origen y los antecedentes epistemológicos de la corriente del pensamiento o disciplina de cada autor. El propósito es marcar la vigencia del carácter global y contemporáneo de sus propuestas para contrastarlo con distintos contextos sociales y culturales de nuestra sociedad, para así poder mostrar un ejercicio que facilite la elección de un referente teórico en las investigaciones de nuestros lectores.

Claro está, existe una evidente diferencia en el abordaje e interés que cada autor pone sobre la mesa de discusión, un tanto por la formación disciplinaria y otro por los contextos en los que se desarrolla su formación.

De esta manera, el interés que tenemos en esta obra está orientado por cinco propósitos: *el primero* es que el libro es resultado de un proyecto colectivo de investigación que fue sancionado y aprobado por el Consejo Académico de nuestra Universidad, cuyo título fue “Educación y cultura: microsociología y pedagogía, una propuesta de vinculación entre investigación y docencia”, cuyo objetivo fue construir un marco de discusión y análisis reflexivo, de diálogos, entre diferentes autores o escuelas de pensamientos, que nos acompañen en el abordaje metodológico y teórico del estudio de la cultura, la educación y los procesos sociales. *El segundo*, que en el marco de este proyecto colectivo los colaboradores del libro son integrantes de diferentes universidades, con lo cual nuestra vinculación en el ejercicio de la investigación e intercambio de ideas tiene una fuerte base de apoyo inter y multidisciplinaria. *El tercero* consiste en los retos que nos plantea la emergencia de los nuevos campos de estudio y la ferrencia de los conflictos sociales, para los cuales hoy las ciencias sociales no dan respuesta, pero sí han facilitado que el conocimiento se desarrolle y se complejice como resultado de los desafíos planteados y los diferentes abordajes o miradas teórico-conceptuales. *Y el cuarto* consiste en subrayar que hoy el mundo social se sostiene a través de la imagen y que es desde ésta desde donde se construyen los problemas sociales y se teorizan, lo que implica toda una estructura operativa mediante la cual la teoría se vuelve una estrategia cuyos niveles de la realidad social operan desde donde tiene lugar la construcción de la imagen o el fenómeno social, y desde ahí se busca una articulación con las diferentes herramientas conceptuales para buscar no dar respuesta al fenómeno social, sino construir interrogantes que posibiliten un mayor conocimiento y desarrollo en las ciencias sociales. *El quinto* objetivo es socializar y mostrar nuestras reflexiones como una aportación para el debate y posiblemente como apoyo para las orientaciones en futuras investigaciones que exijan discusiones articuladas entre la teoría y la metodología, como puente para leer e interpretar la realidad social. En este tenor, lo que mostramos en este libro es una primera parte de los teóricos que fueron discutidos y analizados; en el marco del proyecto colectivo, buscaremos que la segunda parte también sea publicada.

Una de las condiciones para producir conocimiento en las ciencias sociales está en reconocer el valor de aquellos estudios clásicos que explican las formas históricas de organización de la sociedad, su estructura y el papel que ocupan sus actores, así como la nostalgia y el entusiasmo de los jóvenes investigadores en recuperar conceptos y categorías derivados de esos planteamientos clásicos, con el objetivo de construir

metateorías y metaconceptos, a partir del anclaje entre el sentido común y la lectura de los clásicos.

En este sentido, el desligue teórico y las definiciones conceptuales y categorías teóricas facilitarán definir y profundizar el estudio de la realidad social, subrayando sus especificaciones, funciones y condiciones, para producir conocimiento sobre la base de los nexos entre la teoría y la descripción de lo observado en la realidad social. Esta distinción es esencial en tanto que, precisamente, a partir de ella describimos los contextos sociales y construimos una comprensión sociológica de los fenómenos sociales.

En una primera aproximación, dicha empresa parecería ser sencilla; sin embargo, diferenciar, describir y reconstruir los contextos sociales conlleva una complejidad que da lugar a diversos y profundos debates desde diferentes abordajes teóricos y epistemológicos. Por lo tanto, partiendo de nuestra experiencia en la investigación, consideramos que la clave central en el éxito de la interpretación y descripción de fenómenos sociales no sólo se encuentra en el respaldo de una buena bibliografía, sino que el punto esencial se halla en la incorporación de conceptos y categorías teóricas capaces de facilitarnos una lectura del complejo mundo social que vivimos.

Así, el problema esencial de la teoría y la comparación entre una con otra garantiza el sostenimiento de la investigación empírica y da sentido a las reflexiones producto de los resultados de investigación, que arrojan saber tanto a las ciencias humanas como a las ciencias sociales. Entonces, la teoría es tan necesaria como inevitable, pues sin ella no sería posible aprender nada ni actuar de manera coherente, en tanto que, sin generalizaciones y abstracciones, el mundo se nos presentaría como un confuso tapiz hecho de retazos de experiencias e impresiones sensoriales inconexas. De ahí que en nuestra vida ordinaria no hablemos de teorías; las utilizamos sin que nos demos cuenta. En principio, así es como funciona el trabajo y el pensamiento científico, la única diferencia es que aquí la formación y aplicación de teorías se hace siempre con un objetivo, que es resolver determinados problemas sociales, siempre utilizando hipótesis, preguntas de investigación o teorías específicas, para luego intentar reunir todas estas reflexiones en una teoría más general que conecte de manera coherente las distintas generalizaciones en enunciados que forman parte de la vida cotidiana y de la ciencia. Esta es, entonces, la única manera de acercarnos a la realidad (Joas, 2016: 16).

Por tanto, es importante contar con bases firmes sobre las aportaciones teóricas de los autores más trascendentes dentro de la sociología y otras áreas afines. Este libro, denominado *Actores y autores. Microsociología de la cultura y la educación*, deriva del seminario interinstitucional desarrollado durante septiembre de 2018 en la Ciudad de México, con los integrantes de los cuerpos académicos de las universidades:

Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, Universidad Autónoma de Tlaxcala, Universidad Autónoma del Estado de México, Universidad Autónoma Metropolitana y el Colegio de Tlaxcala.

Con una visión transdisciplinaria, se realizó un debate para saber cuál es el estado del conocimiento de las ciencias sociales actualmente y retomar a autores contemporáneos, como Sloterdijk, Byung, George Didi, Boaventura, Michel de Certeau, y clásicos como Max Weber, Stuart Hall y Antonio Gramsci, para contrastarlos con Niklas Luhman, Bauman o Edgar Morin, entre otros, para mostrar su vigencia y utilidad en la interpretación de la compleja realidad que se vive en nuestra sociedad. Reunir a estos autores clásicos y contemporáneos nos permitió establecer una comparación en torno a la construcción del conocimiento, la interpretación y apropiación de las ideas.

Es útil participar en este tipo de diálogos en la construcción del conocimiento en las universidades públicas. Por ello este grupo de investigación tiene como propuesta fomentar la discusión abierta de los autores clásicos y contemporáneos, así como y gestionar el conocimiento. Esto último significa buscar, analizar, evaluar, distribuir, crear e innovar con respecto a las teorías existentes. Las explicaciones pueden ser muchas y los aportes también, porque hay diversas vías para conocer el mundo.

Además, el conocimiento dentro de las ciencias sociales está en constante cambio y adaptación. Recientemente, surgió un nuevo concepto: *aporofobia*, construido por la filósofa Adela Cortina (2017), que constituye un reto por comprender qué es lo que está sucediendo a nivel mundial, porque crece el número de pobres y existen marcadas diferencias. Con el concepto de *aporofobia* se logra acceder al estado de la discusión y análisis para explicar qué es lo que está sucediendo. Así, miedo, rechazo o aversión a los pobres describen este concepto.

Este concepto va de la mano de los múltiples indicadores dados a conocer, como el Informe Mundial sobre las Ciencias Sociales (UNESCO), publicado en 2016, el cual alerta sobre el incremento de las desigualdades sociales, lo que pone en entredicho el desarrollo económico y político de los países. Hay asimetrías que se siguen reproduciendo y que, por tanto, es preciso explicarlas y analizarlas desde diversos autores. Las asimetrías que se generan en la vida cotidiana tienen una explicación dentro de los modelos económicos y en la conceptualización de la realidad.

El diálogo entre los autores contribuye a una visión multidisciplinaria, y es interesante porque reconstruye las amplias posibilidades de comprender un fenómeno social, una problemática o los conceptos que se vierten en la reflexión. Proponer una agenda transversal fue uno de los objetivos que plantea esta compilación de autores.

En el primer capítulo, María Magdalena Trujano Ruiz describe la obra de Peter Sloterdijk. Aporta elementos para comprender el humanismo y la construcción social de los sujetos por medio del psicoanálisis. En el segundo, José Luis Cisneros des-

cribe al filósofo y ensayista coreano Byung-Chul Han, quien, en su particular visión contemporánea, construye una crítica al capitalismo y a la sociedad del trabajo. En el tercero, José Luis Estrada Rodríguez desmenuza la obra de Bauman desde la modernidad líquida hasta la incertidumbre social construida en las relaciones sociales superfluas. Bauman es un autor contemporáneo con amplia capacidad de abstracción y discusión sobre la sociedad actual.

En el cuarto capítulo, José Alberto Sánchez Martínez toma a George Didi-Huberman, filósofo e historiador francés, para reconstruir los aportes de Michael Foucault, Freud y Agamben, en un fructífero diálogo entre estos autores clásicos y contemporáneos. Por su parte, en el quinto capítulo, Raquel Adriana García Gutiérrez contempla los aportes de Boaventura de Sousa, sociólogo brasileño que destacó la importancia de la democracia, los derechos humanos y la sociología del derecho como mecanismos para promover la equidad e igualdad entre las personas.

El capítulo seis corresponde a Laura Collin Harguindeguy, quien analiza de manera certera y crítica al ilustre pensador de las ciencias sociales Michael de Certeau, perteneciente al pensamiento francés del siglo XX, con su visión contemporánea, contestatario y profundo en sus planteamientos. Certeau aborda la problemática de la cultura en torno a la manera en la cual la sociedad se está insertando en los procesos de construcción del significado, en la dinámica del capitalismo que también Zygmunt Bauman retoma.

Para el cierre del libro, José Javier Niño Martínez y Alma Rosa Marín Ornelas retoman a uno de los padres de la sociología clásica, Max Weber. Si bien existen muchas aportaciones e interpretaciones, el diálogo que se establece en este capítulo es muy fructífero porque se describen las categorías de análisis que Weber construyó para explicar el poder, pero también las formas de dominación y comprensión de la conducta social.

En este sentido, la recopilación del pensamiento y las ideas de los autores anteriormente expuestos tiene un hilo conductor: conocer el avance del conocimiento de las ciencias sociales y encontrar un esquema explicativo a los múltiples fenómenos que tenemos ante nuestros ojos. Es un hecho que la sociedad, los sistemas políticos y la democracia como conceptos se están transformando; existe un performance de la realidad cotidiana que es preciso discutir, analizar y proveer. Pero también existen otras preocupaciones, como establecer una línea transversal y multidisciplinaria en los estudios, donde no se realice una fragmentación del conocimiento o división entre las ciencias sociales y las ciencias exactas.

Es muy ilustrativa la investigación que realizaron Loaeza y Mayer (2015) en torno a la forma en la cual se están perfilando las investigaciones. Estas académicas encontraron que las investigaciones en el plano cualitativo han sido relegadas por la

búsqueda de números y fuentes cuantitativas. Sin embargo, la formación cualitativa es imprescindible para forjar una conciencia crítica del mundo en que se vive. “Lamentablemente, parecería que las humanidades y las ciencias sociales tienen que ser defendidas para que se reconozca su valor, para evitar que desaparezcan o que sean vistas como conocimiento de segunda categoría” (Loaeza y Mayer, 2015: 14).

Por tanto, este producto de investigación en el que confluyen distintos académicos de las ciencias sociales y humanidades construye el escenario idóneo para la discusión teórica y permite a los interesados en dicha discusión conocer las aportaciones de los autores más importantes. Este diálogo de autores con los autores, consideramos, permitirá a los posibles lectores conocer los aportes en este importante campo del conocimiento. Finalmente, podemos decir que los textos que integran el libro fueron dictaminados por un comité editorial, respecto a su calidad y pertinencia.

José Luis Cisneros  
José Luis Estrada Rodríguez

## Referencias

- Cortina, Adela (2017). *Aporofobia. El rechazo al pobre. Un desafío para la democracia*. Paidós, Madrid, España.
- Joas, Hans y Knöbl, Wolfgang (2016). *Teoría social. Veinte lecciones introductorias*. Ediciones Akal, España.
- Loaeza, Soledad y Alicia Mayer (2015). *Hacia dónde va la ciencia en México. Humanidades y ciencias sociales*. Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología, Academia Mexicana de Ciencias, México.
- Olivé, León (2000). *El bien, el mal y la razón: facetas de las ciencias y la tecnología*. Paidós, Universidad Nacional Autónoma de México, México.
- UNESCO (Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura) (2016). *Informe Mundial sobre las Ciencias Sociales*. UNESCO, Nueva York, EU.

## DE CINISMOS Y CRISTALES EN SLOTERDIJK

*María Magdalena Trujano Ruiz\**

### **Del cinismo como análisis epistémico**

Sloterdijk planteaba en su *Crítica de la razón cínica* –editada por primera vez en Frankfurt en 1983, aunque escrita dos años antes– el estado de abandono de la Filosofía que, después de su último resplandor existencialista, había vuelto a los temas metafísicos y se había distanciado de las preocupaciones socioculturales. Proponía la urgencia de revitalizarla, abordando las acepciones modernas para *deconstruirlas* y evidenciar los engaños e ilusiones que se habían difundido en diversas épocas para convencer y aceptar el dominio europeo sobre el resto del mundo. Así, en clara sintonía con los filósofos de la *deconstrucción del lenguaje* (Deleuze y Derrida), como con el develamiento de las relaciones de poder que se ocultan (Foucault), e inclusive, en una reedición de las propuestas de la Teoría Crítica sociológica (Horkheimer, Adorno), de la que se presenta como deudor, elabora esta propuesta analítica.

La *crítica cínica* se presenta como una autocrítica del discurso europeo que mostró su expansión productiva, comercial y de dominación como una campaña de *civilización y catequización* católica, en la que se ocultaban las masacres de los pueblos originarios, así como el estado de esclavitud y violencia al que redujeron sus vidas. Así, los discursos plenos de principismo europeo y de violencia omitida constituyeron la

\* Profesora e Investigadora de la Universidad Autónoma Metropolitana, Azcapotzalco, Departamento de Sociología. Líneas de Investigación: problemas socioculturales, género, filosofía social, epistemología, teóricos actuales.



*doble moral* fundacional de la modernidad y del capitalismo, vigentes en los siglos XVI al XVIII, que fue rota por la ola de luchas independentistas prolongadas en algunos lugares de África hasta mediados del xx. Sostiene:

El cinismo se atreve a salir con las verdades desnudas, verdades que en la manera como se exponen, encierran algo de irreal.

Allí donde los sometimientos son constitutivos de una cultura; allí donde la vida en sociedad está sometida a una coacción de mentira, en la expresión real de la verdad, aparece un momento agresivo, [...] Una amalgama de cinismo, sexismo, “objetividad” y psicologismo constituye el ambiente de la supraestructura de Occidente: el ambiente de la decadencia, un ambiente bueno para estafalarios y para la filosofía (Sloterdijk, 2006a: 31).

Así, no sólo se fueron construyendo a lo largo de estos siglos acepciones socioculturales que refrendaban la diferencia y opresión, sino que se creía en tales principios como fundamento de las relaciones sociales y de la actuación individual. Esta emergente *doble moral* del ejercicio de la opresión radical en tierras ajenas y el comportamiento nacional bajo los criterios altruistas establecieron la contrastante acepción inaugural del trabajo honrado *versus* la piratería y el bandolerismo, de la respetabilidad contra la deshonra, de la ciudadanía política democrática intolerante de la barbarie organizada por el linaje (apenas rebasada en el XVIII en Europa), del culto monoteísta católico enfrentado al politeísmo territorial. Acepción inicialmente delimitada por los territorios y que con el tiempo se *visibilizaría* también en el interior de cada uno de ellos en la *doble moral burguesa* opresora del proletariado decimonónico, que fue denunciada por Marx en sus escritos (Marx y Engels, 1972a) tanto como en los de los criollos latinoamericanos, discriminadora de los mestizos, indígenas y demás mezclas raciales (por ejemplo, Caso, 2017).

Por suerte, la literatura, como el arte en general, encuentra sus atisbos de transparencia con la realidad, uno de cuyos casos destacados es el *Fausto* de Goethe, a decir de Sloterdijk:

Lo fascinante es perceptible aun tras siglos: Fausto es el hombre que a mitad de la vida descubre el truco de todos los trucos: el camino corto a la riqueza sin trabajo, y, con ello, el salto del deseo al disfrute. Él es el protagonista de la demanda burguesa de los medios de mimo y bienestar del presente y del futuro. Su ligereza metafísica, [...] es lo que le abre el acceso a fuentes ilimitadas de confort y disfrute. Con ello proporciona un modelo infeccioso de cómo se podría acabar de golpe con el triste trabajo de la autoconservación (Sloterdijk, 2006a: 597).

*Fausto* brinda el espectáculo de la *desmesura* y el *sinsentido* propios del *bienestar*, “[...] la infiltración de un anhelo infinito en circunstancias finitas, [...] la des-limitación práctica del tráfico y el consumo” (Sloterdijk, 2006a: 597): aspectos que construyen culturalmente una escalada tanto de deseos como de oportunidades de *mimo* en la máxima utopía fundamental propia del Estado de Bienestar del siglo XX, “Vivir, vivir bien, vivir mejor”, como bien apuntaran Marcuse y Habermas (Marcuse, 2001; Habermas, 1994), desde las cuales se reinventa la infinita producción y ampliación mercantil del capitalismo (Sloterdijk, 2006a: 607). A la par, las acciones de los Faustos del mundo minan el comportamiento ordenado y secretamente anhelado, aunque públicamente rechazado. De aquí la larga tradición de Robin Hoodes, Chuchos el Roto y demás protagonistas de novelas, películas y series de radio y televisión (Sánchez Ruvalcaba, 2011). Así, el capitalismo editorial y de medios de comunicación va reeditando los supuestos culturales tanto de la opresión como del sometimiento en todos los tiempos (Wieviorka, 2009).

¿Cómo ubicar el sitio en que se rompe y se evita el mimetismo capitalista moderno? Rastreado a los teóricos *malditos*, a los intolerables, a la famosa tríada Marx, Nietzsche y Freud, que exhibieron la cara distorsionada y oculta del cómodo positivismo: la *lucha de clases*, la *autosacralización del hombre* y su próxima caída, el *inconsciente* irracional, a los cuales Sloterdijk añade a Goethe, Heine, a los moralistas franceses, los enciclopedistas y hasta a los socialistas, a todo aquel que se arriesgue a disentir y criticar. Tal es la labor de su *crítica cínica*: “Siguiendo sus huellas, intentaremos unir de nuevo las capacidades de verdad de la literatura, de la sátira y del arte con las del *discurso científico*” (Sloterdijk, 2006a: 59).

Un ejemplo perfecto es el tratamiento de Sloterdijk a los derechos humanos emanados de la Revolución Francesa y vigentes ahora como principios de sacralización de toda vida humana, así como de sus condiciones deseables de vida; circunstancia que Europa y Estados Unidos se jactan de haber alcanzado (esto es cierto cuando se considera a la mayoría de sus clases medias y altas, no así a su sector de trabajadores, desempleados o migrantes) y que postulan como utopía contemporánea para el resto del mundo: hecho en el que se reeditan bajo un nuevo proyecto las viejas aspiraciones civilizatorias europeas para el mundo. Sloterdijk anota:

La construcción semántica y gratuita de la humanidad como colectivo de los sujetos de derechos humanos, por motivos estructurales insuperables, no es trasladable a la construcción operativa y cara de la humanidad como colectivo de los poseedores de capacidad adquisitiva y oportunidades de confort. Aquí se funda la *malaise* de la crítica globalizada, que es verdad que exporta las normas para juzgar la miseria en todo el mundo, pero no los medios para su superación (Sloterdijk, 2007: 233).

Estas afirmaciones muestran la cara oculta del propio *cinismo* de Sloterdijk, al señalar que la diferencia en los modos de vida se ofrece mediáticamente como *realidad territorial al alcance de la mano*, vía migración; lo cual es cierto. Asimismo, enfatiza *la ilusión* de su universalización, y esta ilusión le coloca ante la aceptación de que la diferencia entre riqueza y miseria es necesaria, de que *todos somos iguales pero no tan iguales*.

En suma, el espejismo de la estabilidad social moderna se rompe irremediablemente ante las migraciones masivas que exhiben su carácter utópico, discursivo y con *dobles moral*, para mostrar a los contenedores humanos, las zonas de atención a refugiados, las deportaciones y hasta las cacerías clandestinas de migrantes, toleradas en las fronteras, como manifestaciones de las diferencias entre nacionalidades, desigualdades, intolerancias y violencias explícitas y legales entre los Estados, la cual se publicita mediáticamente en la segunda década del siglo XXI en las migraciones árabes y africanas a Europa occidental, pero continúa en las de Centroamérica hacia Estados Unidos. Esto explica otra acepción de la *dobles moral* ubicada en la ola de posturas derechistas y militares de los gobiernos en el mundo, así como el proyecto de su derrocamiento ante la exigencia de condiciones de igualdad por las clases medias principistas y las mayorías migrantes: esto desde un análisis meramente numérico que emula el de Tocqueville al considerar la democracia en América y la liberación de la población afroamericana (les concedían la libertad o la tomarían por las armas). Serie de consideraciones no sólo omitidas, sino revisadas desde una postura de *dobles moral* por el propio Sloterdijk en una de sus últimas obras: *Ira y tiempo* (Sloterdijk, 2010), la cual se abordará más adelante.

En términos de Ulrich Beck, los migrantes, al llegar a su destino, aún deben construir ese país utópico al que anhelaban llegar (Beck, 1998), pues descubren que el problema no es sólo rebasar la exclusión de que son objeto, sino que los propios nativos originarios no poseen las condiciones de vida ilusoria publicitadas. En otras palabras, el capitalismo nos engaña a todos.

En este contexto y volviendo al *Fausto*, es de esperar que el trabajo mantenga su tendencia a la disminución de su valor social para entenderse como *trabajo y distra-bajo*, o bien, trabajo formal e informal, legal e ilegal, social o criminal, para referirse a él como una actividad que ya no define al individuo desde las coordenadas de la *cínica* producción capitalista, sino sólo por su consecuente capacidad adquisitiva. Desde aquí se explica la tolerancia política, legal y económica del llamado *lavado de dinero*.

Cabe señalar que el análisis *crítico cínico* de Sloterdijk, no obstante que se queda corto en la aplicación de su momento histórico, funciona adecuadamente mientras revisemos situaciones pasadas y presentes, pero nos deja mudos ante el futuro. Es decir, el capitalismo siempre ha funcionado, y aún lo hace, en función de cubrir intereses de

acaparamiento de la riqueza por pocas personas, mandando a la miseria a la mayoría (la BBC calculó en enero 22 de 2018 que los ocho individuos más ricos del mundo poseían tanta riqueza como la mitad más pobre del planeta<sup>1</sup>), situación que requiere más que la denuncia discursiva, la acción propositiva resolutive de la que todavía se carece. Por lo pronto, el futuro social aparece como una sucesión de olas imparable de migrantes que inundan las zonas de mayor estabilidad tanto como las comparativamente menos precarias. Así que los discursos, acciones y leyes de exclusión no alcanzarán para contenerles. Resulta inminente, aunque fuera de la perspectiva de Sloterdijk y de la *doble moral* burguesa, la necesidad de construir procesos de inclusión social legales intra e internacionales.

### **Visibilización de los cristales socioculturales del eurocentrismo: globalización, terror, democracia, libertad**

Sloterdijk propone la metáfora del *Palacio de Cristal* para referir el interior y exterior del capitalismo primermundista (Sloterdijk, 2007). Recuperando un texto de Dostoyevski de 1864, *Memorias del subsuelo*, analiza la Exposición Universal de Londres de 1851, exposición de avances industriales e inventos a la venta para los grandes empresarios europeos y concentrada en un edificio construido expreso, amenizado por conciertos y exposiciones de arte, a la que se permitía la entrada a todo público, pero el recorrido establecía, sin lugar a dudas, la pertenencia o extranjería de los individuos al sector empresarial dirigente económico de la sociedad. A decir de Sloterdijk:

El *Palacio de Cristal* alberga el espacio interior del mundo del capital [...] [es] un invernadero que ha arrastrado hacia dentro todo lo que antes era exterior. [...] En esta Babilonia horizontal la condición humana se convierte en una cuestión de poder adquisitivo, y el sentido de la libertad se manifiesta en la capacidad de elegir entre productos del mercado, o de producir uno mismo tales productos (Sloterdijk, 2007: 30).

Hasta aquí, no avanza mucho respecto de los planteamientos críticos al capitalismo de Marcuse (2001), hasta que añade: “[...] su esencia moral es el paso del *ethos* de la conquista al *ethos* del dejarse-domesticar por los conquistados; su tendencia civilizatoria se expresa en un denso complejo de desahogos, seguros y garantías de confort;

<sup>1</sup> <<https://www.google.com.mx/url?sa=t&rct=j&q=&esrc=s&source=web&cd=1&ved=2ahUKEwix4Kbv7fAhULOK0KHbPZBAgQFjAAegQIBhAB&url=https%3A%2F%2Fwww.bbc.com%2Fmundo%2Fnoticias-42776299&usg=AOvVaw0U2rBPohpHdDoeEPKtoNpo>>.

[...] su consecuencia filosófica es la oportunidad de ver cómo la Tierra única aparece en los innumerables cerebros” (Sloterdijk, 2007: 31), lo que conduce a visibilizar, a su vez, la tendencia capitalista a mimetizarse con sus compradores potenciales para seducirlos, adoctrinarlos en el *stablishment* y convencerlos de luchar por la defensa de una legislación que defina las fronteras de inclusión y exclusión sociales, al tiempo que genere mínimos márgenes de movilidad entre ellos mientras construye discursivamente la aspiración futura de inclusión e igualdad totales; condición que desborda el análisis del esquema consumo *ergo* exhibo objetos materiales, para mostrar el de consumo *ergo* pertenezco y obedezco y por ello defendiendo la situación social de mi futura inclusión.

Así, la construcción sociocultural promovida por el capitalismo y los discursos sustentadores ofrece un *Palacio de Cristal* que posee:

[...] en el lado de dentro, la comuna de los poseedores de capacidad adquisitiva [que] escenifica su ensoñación diurna de inmunidad general mediante un *confort* establemente alto y creciente; del lado de afuera, las mayorías más o menos olvidadas intentan sobrevivir en medio de sus tradiciones, ilusiones e improvisaciones. Se puede afirmar [...] que el *apartheid*, [...] se generalizó en todo el ámbito capitalista, desligándose de su formulación racista y transformándose en un estado económico-cultural difícilmente inteligible. [...] [Este Palacio funciona al] hacer invisible la pobreza en las zonas de bienestar, por una parte, y la segregación de los acomodados en las zonas de esperanza cero, por otra (Sloterdijk, 2007: 232).

El palacio se constituye no sólo desde una caracterización internacional, sino también desde territorios intranacionales, donde el contraste persistente se comprende y se vive a partir de la ilusión mediática de la movilidad de ascenso. Justo por ello la adjetivación de *crystal* con la que se encubre la enorme dificultad de su visibilización tanto como de la inclusión. No obstante, sostiene Sloterdijk que esta frontera ocasionalmente se materializa: “el caso de Estados Unidos y México, o de Israel y Jordania, o de Europa y África; aunque en general opere eficazmente sólo desde la *discriminación*” (Sloterdijk, 2007: 232-233), lo cual explica ejemplos ajenos a Sloterdijk, tales como que los títulos universitarios primermundistas se revaliden en todo el mundo, pero no así los del tercermundo en el primero, circunstancia que establece una migración profesional desde el primermundo saturado de profesionistas hacia el tercero, y a su vez, un tercermundo con menos posibilidades de movilidad socioeconómica interna debido a la ocupación profesional de puestos por los migrantes primermundistas, a lo cual se añade que, en caso de migrar, tales profesionistas del tercermundo se subocuparán o se desprofesionalizarán descendiendo socioeconómicamente, si es

que consiguen su nueva ciudadanía. Asimismo, la cuestión rebasa los problemas de las oficinas de migración nacionales para reproducirse más allá en la convivencia sociocultural discriminatoria, en las actividades cotidianas adjetivadas de *criminales*.

En tal horizonte analítico, Sloterdijk propone comprender la *criminalidad* espontánea como “[...] la pérdida momentánea de autocontrol en individuos confusos” (2007: 215), como una acción ocasional que se enfoca en la propiedad de objetos y ante cuya proliferación se legisla o se aumenta la sanción existente. La criminalidad organizada, en cambio, es el “[...] olfato para los vacíos, tanto del mercado como de la ley, [...] [que son] testigos principales de la libertad de acción, a pesar del contexto universal de inhibición” (2007: 215). Es decir, al ser expulsados del ámbito social legal, los individuos ingresan a la zona de sobrevivencia económica cultural por inventarse, se colocan a la vanguardia de la actuación revolucionaria promotora de nuevos ámbitos de libertad: la economía informal es un ejemplo en México tanto como las organizaciones de traslado de drogas por territorio mexicano al estadounidense, así como la producción de drogas y su traslado mundial que incorpora otros productos más redituables: las armas y los mercenarios, y las propias personas con fines de esclavización laboral, sexual o para la venta de sus órganos corporales.

Sloterdijk ya no visibiliza estos escenarios de terror cotidiano que muestran la *vida de confort* de algunos cuantos a costa de la esclavización de muchos. Actividades de ganancias millonarias que involucran a los más éticos y religiosos individuos en todo el mundo. Ganancias que a su vez deben entrar al mercado legal mediante el ilegal *lavado de dinero*. Esta serie de actividades extralegales que se atribuyen a los *criminales* involucran de hecho a los muy legales políticos, jueces, burócratas, grandes empresarios y a un gran número de individuos excluidos y dispuestos a todo a cambio de la sobrevivencia socioeconómica personal y familiar. Es decir, que uno se arriesga hasta la muerte y su salario millonario posibilita que su familia coma, ponga un gran negocio y sea incluida legal y socialmente. Este es el análisis que ya no figura en los textos de Sloterdijk, el que evidencia una vez más la *doble moral* autora de discursos políticos y empresariales que definen las zonas de inclusión/exclusión, legalidad/ilegalidad, prolongación de vida/muerte prematura. Sloterdijk tampoco alcanza a comprender el eventual efecto *boomerang* de masacres a familias respetables, legales, incluidas, que parecieran inexplicables.

En un texto más reciente de 2006, *Ira y tiempo* (2010), se plantea esta cuestión en su fundamento filosófico: la ausencia de canalización social de las energías del *thimo* (ira) actual, que en su dispersión provocan actos de violencia y vandalismo incomprensibles (2010: 255). Sloterdijk sostiene que en el pasado estas energías se convocaron para expresarse en las guerras entre naciones, o bien, en las luchas revolucionarias de los siglos XIX y XX (2010: 81); ahora el sinsentido político consecuente

al agotamiento de la polarización izquierda derecha, aunado a la expansión de un centrismo omniabarcante (Sloterdijk, 2010: 56 y 221), así como al final de la Guerra Fría y a la ausencia de proyectos políticos rivales del liberalismo capitalista, promueven el fortalecimiento de las perspectivas individuales hedonistas, de *mimo*, que incurrir en la apatía social, en el desencanto sobredimensionado que rebasa el *malestar en la cultura* freudiano y difunde la depresión social (Sloterdijk, 2010: 60). Así, ante una masa de individuos críticos y expectadores mediáticos de tragedias lejanas que ocurren en mundos externos al *Palacio de Cristal*, se construye la conciencia mundial sobre la injusticia prevaleciente y el deterioro de las instituciones políticas (2010: 58).

Sloterdijk sostiene que de ahí emergen el resentimiento y la venganza sociales, que se acogen ahora al “no tiene la razón quien se subleva contra lo existente, sino quien se venga de ello” (2010: 70). Y continúa: “Las masas de ira recorren la metamorfosis que va desde el dispendio ciego aquí y ahora hasta el proyecto histórico-mundial de la revolución, planteado de forma clarividente, en favor de los humillados y ofendidos” (2010: 76), difusos y apátridas a los que se adjudica la autoría de toda expresión de inconformidad. Aunque, al carecer de proyecto político (2010: 246) o de su expresión teórica (2010: 222), estas protestas estallarán con estrépito y se diluirán en la cotidianidad depresiva, sin encontrar mayor repercusión: “Cuanto más justa sea la indignación local, tanto más injusta será desde el punto de vista global” (2010: 83).

Con esta última afirmación, Sloterdijk no sólo contradice su postura de buscador anhelante de procesos colectivos reivindicadores, sino que exhibe una veta eurocéntrica reeditora del comteano *orden y progreso*, ya que “[...] la ira a escala mundial es la sangre fría. Por un lado, ésta debe avivar el odio y la indignación sin cesar; por otro, debe imponer la contención de forma igualmente constante” (2010: 83), postulado ante el cual cabe preguntarse: ¿contenerse hasta cuándo y por qué? Sloterdijk no sólo no se lo pregunta, sino que es incapaz de leer estas múltiples e imparables expresiones efímeras de indignación, injusticia y violencia mundiales del presente como claros brotes de exigencia para la ampliación de la inclusión social legalizada.

Deslegitima la *indignación de sofá* propia del interior del palacio de cristal, cuando es lugar común considerar a estos críticos principistas distanciados de la realidad como fáciles adeptos a todas las causas de injusticia, precisamente porque no les demandan nada más que exhibir su postura ante debates, dar *like*, firmar cadenas virtuales de inconformidad o dejar de consumir productos, quedando en consecuencia eximidos de militancia, organización o intervención en protestas que pudieran lesionar su corporeidad o intereses. Consideramos que Sloterdijk pierde de vista la vinculación discursiva principista que ocurre entre las multitudes de excluidos económico-culturales y los incluidos democráticos y políticamente correctos. Vinculación que constituye una clara reedición de los procesos revolucionarios en gestación de

los últimos dos siglos y que muestra la convergencia de las exigencias de las mayorías excluidas con el principismo discursivo de los sectores medios acomodados que se acoplan y retroalimentan mutuamente: unos producen discursos promotores de justicia y los otros la exigen en las calles. Cabe subrayar la consecuente pertinencia del carácter efímero de las movilizaciones callejeras que, a mayor abstracción de la demanda, consiguen mayor interpelación, convocatoria presencial, pertinencia cultural (la Paz, la No Violencia).

En cambio, refiere las olas de criminalidad y vandalismo como brotes imprevisibles y dispersos de una *guerra civil molecular*, categoría recuperada de Enzensberger (Sloterdijk, 2010: 252) que le permite mostrar el *thimo* sin cauce como típico de los tiempos actuales. Aceptación que resta relevancia al hecho por él mismo referido de los innumerables brotes vandálicos parisinos que fueron silenciados por las autoridades políticas en su momento para evitar enfrentamientos entre la población, hasta que la impronta de quema de autos masiva de 2005 los exhibió y calificó de “[...] hordas mediológicas y mimetológicas [...]” (Sloterdijk, 2010: 249). Así, en otra reedición comteana descalifica, antes que explica, las acciones de visibilización de la creciente población excluida. Abunda: “Mientras en el marco de la ironización posmoderna de la revuelta los sistemas colectivos de afectos se transforman en complicidad, los disidentes impulsos de ira y de revuelta, aislados socialmente y empobrecidos lingüísticamente, caen presa de una tendencia a la abulia. En esta situación la tendencia vandálica con los objetos imposibles se propone como la más plausible (Sloterdijk, 2010: 247).

Estas afirmaciones se encuentran cargadas de problemas. Cabe recordar que la racionalidad forma parte de toda actuación y comprensión humanas y que no es exclusiva de las teorías o la política. No obstante, al comprender como carente de racionalidad a la *ironización posmoderna de la revuelta*, la comprensión de Sloterdijk queda presa de su *thimo* y deslegitima las inconformidades intrapalacio de cristal. Cierra esta reflexión *thimótica* aludiendo a la caducidad del catolicismo y del comunismo como sistemas de creencias homogéneas para la reparación de las injusticias del mundo y que nos plantean el axioma:

[...] en la situación globalizada ya no es posible ninguna política de la equiparación del sufrimiento al por mayor que se construya sobre las reservas de injusticia pasadas y que se presenten codificadas como redentoras del mundo, como social-mesiánicas o democrático-mesiánicas. Ese reconocimiento pone límites estrictos a la productividad moral de los movimientos de reproche, incluso aunque –como en el caso del socialismo, el feminismo y el poscolonialismo– hubieran actuado a favor de causas respetables (2010: 273).



Ante lo anterior, sólo es posible comentar que se encuentra mal informado, pues éstos y otros discursos emergentes de movilizaciones de reivindicaciones culturales han sido los denunciadores y dinamizadores de la inclusión social y legal cuando las fuerzas políticas fueron insuficientes, deficientes o descartables. Además, en la búsqueda de nuevos discursos de integración masiva se han dado reediciones de intermitente legitimidad religiosa y socialista (populismos de derecha e izquierda, catolicismos conservadores y poscoloniales). Finalmente, habría que señalar que la oportunidad de integración discursiva actual se caracteriza por una legitimidad caducable que, obligada por su propia autocrítica, elabora nuevas propuestas, en plural, en local, en diverso. En todo caso, Sloterdijk debiera ser congruente con su afirmación inicial en su *Crítica de la razón cínica*, respecto a que el tiempo de los grandes relatos terminó y que no se debiera intentar producir otro ni buscar sustitutos.

Sloterdijk, ante su carencia comprensiva de los discursos callejeros —que consideramos pertinente calificar de *difusos*, es decir, de reivindicaciones circunstanciales que parecen caóticas desde los informadores periodísticos, pero a las cuales los analistas políticos y teóricos (entre ellos Sloterdijk) están obligados a comprender, interpretar e integrar discursivamente desde diversas perspectivas—, al no comprender dichas movilizaciones, encuentra lógico, pertinente y necesario sostener la *de-rechización* estatal (2010: 227), inclusive su militarización; aunque páginas más adelante, en lo que pareciera más bien un arrebato subjetivo de corrección política discursiva, termina señalando como solución: “[...] la creación de un *code of conduct* para complejos multicivilizatorios. [...] [en el que] uniendo la voluntad de validez con la auto-relativización. [...] se podría formar un set de disciplinas interculturalmente obligatorias a las que entonces, por primera vez, se podrían designar con razón con una expresión que hasta ahora siempre se utilizó precipitadamente: cultura mundial” (2010: 274).

Cabe destacar que crear cultura de inclusión social vía el sistema educativo gratuito gubernamental ha sido la solución moderna posrevolucionaria favorita de todos los tiempos y lugares, pero por ahora el mundo no cuenta con veinte años de educación que permitan resolver los conflictos existentes, pues lo que se debate es la pertinencia de los principios de inclusión/exclusión que la modelan.

Digamos —para recuperar su propia metáfora— que nos encontramos en la situación en la que, en el siglo XVIII el palacio de Louvre contenía a una muchedumbre en sus puertas que clamaba por el cese de la vida cortesana de dispendio, y que exigía el reparto del pan, ante lo cual Luis XVI envió al ejército a dispersarlos o matarlos, consiguiendo que se callaran por un rato, aunque los convencieron también de que las palabras no eran suficientes, que debían tomar las armas y guillotinarlo. Hoy los migrantes solicitan el ingreso a países menos depredados por el capitalismo que sus

originarios; si los Estados responden con el ejército y las armas, sólo construirán la evidencia de que las palabras han dejado de ser suficientes y se tomarán también las armas, habrá muchos muertos de ambos bandos y, al final, la masacre se frenará con nuevos acuerdos legales migratorios incluyentes y los países depredadores aprenderán a resarcir y moderar sus intervenciones económicas extranjeras.

Es decir, que la conciencia política mundial de “todos nos encontramos *en el mismo barco*” (Sloterdijk, 2008b), tal como apuntaba con pertinencia Sloterdijk en un texto previo de 1994, requiere una postura de comprensión y actuación económica, política y sociocultural en la que los beneficios existentes sean repartidos, *distribuir la riqueza* diría Marx, antes de que los robos por alcanzar *los objetos imposibles*, las sublevaciones, los motines y la guerra de todos contra todos sean una realidad imparables por ejércitos locales o gobiernos militarizados, pues “[...] las sociedades son sociedades mientras imaginan con éxito que son sociedades” (2008b: 20). Por ende, en condiciones de marcado contraste social, se rompe la comprensión *imaginada* de inclusión y sólo resta el enfrentamiento, la *insociable sociabilidad* kantiana se transforma en *asocialidad* (2008b:97), puntualiza con toda certeza en *Extrañamiento del mundo* de 1993. Aunque concluye declarando su incapacidad de imaginar un escenario *pospolítico* democrático:

El último hombre en el individualismo de la era industrial ya no es el amigable positivista que ha inventado la felicidad, con sus pequeños placeres para el día y para la noche. [...] es, más bien, el hombre sin retorno. [...] [Son individuos que] Viven con el sentimiento de lo que no es retornable; el individuo individualizado hasta el extremo quiere la vivencia que se recompensa a sí misma; conduce su vida como el usuario terminal de sí mismo y de sus oportunidades (2008b: 98-99).

Así reitera que los individuos de hoy colocan en riesgo a la socialización ancestral. Por ello, reconsidera y amplía su conclusión desde una evidente afirmación utópica primermundista: “La sociedad hiperpolítica es una sociedad de apuestas que en el futuro jugará también a mejorar el mundo; lo que tiene que aprender es un procedimiento para obtener sus ganancias de modo que, después de ella, también puedan darse ganadores” (2008b: 103). De aquí que el futuro que imagina sea de mayor desigualdad social y con control primermundista: se esfuerza por mostrar su reedición antes que su deterioro o derrumbe.

Cabe preguntarse aquí: ¿y las *masas*?, ¿les concede alguna participación en el futuro social? Ante todo, Sloterdijk coloca esta figura como propia de la modernidad y ligada a la acepción de democratización aristocrática del *hombre que vale per se* (Sloterdijk, 2002), presente ya en la Carta de los Derechos del Hombre y del Ciudadano,

precursora de la Revolución Francesa de 1789 e inclusive en su refrendo de la Carta de los Derechos Humanos de 1791, donde se establece una desnaturalización de las diferencias sociales reconocidas al momento: *hombre divino* aristócrata y *hombre*. La *igualdad humana moderna* reconoce que las diferencias sociales son construidas y, por ende, modificables, lo que sienta el principio de la movilidad socioeconómica cultural con *distinciones* accidentales. De aquí que “[...] el fenómeno de la lucha cultural en cuanto tal es una disputa que se libra en torno a la legitimidad y procedencia de las distinciones en general” (Sloterdijk, 2002: 87). Sostiene que el siglo XX produce desde su revolución cultural, los procesos de cuestionamiento, crítica y deslegitimación de diversos sistemas de comprensión social que establecían subordinaciones de desigualdad, tales como patriarcado, guerras, destrucción de la naturaleza y más. Ahí se estableció una identidad colectiva reivindicadora universal de la igualdad, desde la cual “La diferencia que no hace distinciones, [...] define a la masa. A partir de ahora, identidad e indiferencia se entienden necesariamente como sinónimos” (Sloterdijk, 2002: 91). Esto le posibilita legitimar tanto la participación como el distanciamiento en la autocomprensión de los individuos pertenecientes a la masa, en función de cada causa y cada protesta, así como también la inclusión voluntaria en el anonimato o en el consumismo, en diversas modalidades de participación a distancia, virtual o presencial.

Ocurre, pues, un fenómeno que Sloterdijk aprecia en *Experimentos con uno mismo*, una construcción de identidades heterogéneas, dispersas y difusas como propias de la masa y como elegibles para los individuos, quienes, en el extremo, son autores incansables de nuevas modalidades que, a su vez, son potenciadas y difundidas por el capitalismo: “Cuando decimos *individuo* se quiere decir un sujeto involucrado en la aventura de su propia autoconservación, un sujeto que quiere determinar en términos experimentales qué tipo de vida es la mejor para él. [...] así: autoconservación más autoexperimentación equivale a autointensificación” (Sloterdijk, 2003: 34-35). Sin este proceso de modelamiento individuo-masa infinito, no se comprendería la inclusión de la acción ni la autoría individual genial en la propuesta de escenarios de transformación y mejoras sociales.

Sloterdijk lo precisa desde esta paradoja: la cultura “[...]constituye el conjunto de tentativas encaminadas a provocar a la masa que está dentro de nosotros, y a tomar partido contra ella. Ella encierra una diferencia hacia lo mejor que, [...] se hace” (Sloterdijk, 2002: 99). Es decir, concibe la producción de escenarios colectivos de *mejora* como una provocación desordenada y caótica contra la igualdad prevaleciente en la masa, pues “La marcha del mundo en su conjunto se asemeja mucho más a una fiesta de suicidas a gran escala que a una organización de seres racionales enfrascados en la tarea de conservarse a sí mismos” (Sloterdijk, 2003: 36). Omite que, además, sea

una acción explícita e intencionada de resolución, innovación, coparticipación, con autocríticas, disputas y rivalidades. En este punto, reproduce la paradoja durkheimiana respecto de que la individualidad que al entrar y salir de la *conciencia colectiva* no sólo reproduce el orden social, sino que también lo transforma (Durkheim, 1999).

En este contexto, ¿cómo entender la *libertad*? Se sabe que la acepción filosófica de libertad emerge con claridad moderna en Hegel como *idea objetivable de nuevos escenarios de actuación* (Hegel, 1974), y que Marx la reformula desde la *contradictoria* comprensión en la *lucha de clases* como reforma burguesa o revolución proletaria (Marx y Engels, 1972b); ante ellas, Sloterdijk se posiciona en la *remodelación autocrítica discursiva* planteada por Butler (2012) para proponerla como un elemento redefinible de la modernidad futura: “La libertad moderna es, por eso, la huella interior del inmenso hiato que se ha abierto entre las relaciones del pasado y las posibilidades que ofrece el mundo del futuro” (Sloterdijk, 2015: 60). De tal manera que la coloca en un flujo histórico sociocomprensivo que incluye tanto las propuestas hegelianas, marxistas y utópicas decimonónicas, como a las actuales emergentes y *reconfigurables* libertades de reivindicación, respeto y convivencia que se expresan en los usos del lenguaje y las actuaciones *políticamente correctas*.

Sostiene Sloterdijk en *Los hijos terribles de la Edad Moderna* que “Dondequiera que resurge el interés por la desheredación y el nuevo comienzo, estamos siempre en el suelo de la modernidad auténtica” (Sloterdijk, 2015: 21), donde la libertad niega la magia y la religión predominantes en el pasado, ya que al postularse el conocimiento objetivo científico y los acuerdos políticos escritos democráticos como fundamentales e inestables, en tanto ciencia acumulativa y democracia inclusiva que conllevan tanto su constante *reconfiguración social* como de *libertades deseables*, refiere un tercer elemento fundante: la cultura que se expresa en luchar contra los estamentos, la repetición de las costumbres vía la tradición, el respeto indiscutido a la herencia que reproducía un orden social inmutable al punto de ordenar las profesiones y los matrimonios. La cultura se define desde la *igualdad* que no sólo promueve la meritocracia y el trabajo asalariado, sino también la *competencia* social. Así, la acepción de modernidad en Sloterdijk se construye sobre el Renacimiento y la Reforma que, de manera ambivalente y contradictoria, postulaban ideales de igualdad insostenibles (Sloterdijk, 2015: 154) y decantados históricamente por la Revolución Francesa al alcanzar su comprensión de *lo colectivo* fundante.

De aquí su postulación de que los modernos sean siempre *bastardos, hijos terribles* que destruyen el orden precedente heredado para construir el propio, que eliminan las *diferencias genealógicas* para reconocerlas *en permanente competencia* al punto de producir hoy “[...] el efecto psicosocialmente paradójico de por qué sociedades modernas, con un alto nivel de bienestar, históricamente sin par, con una redistribi-

bucción masiva y una esperanza de vida en explosión, tienen que pelear con el entenebrecimiento crónico de su estado de ánimo básico” (Sloterdijk, 2015: 260-261). Explicación del contexto de arribo y difusión en el siglo XX de la *neurosis* freudiana, del desasosiego ante el presente que impulsa a la actuación de transformación y a la desubicidad que Sartre expresara durante la posguerra como “el hombre [...] procede de una elección absoluta de sí mismo: está condenado a la libertad” (Sloterdijk, 2015: 58). Se encuentra “arrojado a la libertad” (Sartre, 1976).

Cabe precisar que justo ahí donde el optimismo kantiano inaugural moderno abordaba esta cuestión como “[...] la naturaleza humana, cuyo destino primordial radica precisamente en este progreso” (Kant, 1979: 32), el siglo XX descubre que la *estabilidad que cambia sólo para mejorar* es un discurso moderno teórico, político y cultural incompleto, pues de hecho cambia mejorando y destruyendo a la par, siempre bajo la responsabilidad de la propia actuación individual: leer lo social como *paradójico* es lo que define a la posmodernidad y explica el *malestar en la cultura* y las *depresiones* individuales, ante las cuales la modernidad se confundía, se paralizaba y las etiquetaba como *tiempos de transición* aún no comprensibles.

Para Sloterdijk, la actuación finisecular del XX con la *modernidad avanzada* (2015: 66) es productora de *efectos colaterales* (categoría recuperada de Bauman, 2011) que “[...] designa[n] el excedente de consecuencias no intencionales sobre los efectos, conscientemente provocados, de medidas, empresas e innovaciones” (Sloterdijk, 2015: 66). Son *asimetrías no consideradas* que obligan a resoluciones continuas. Por ejemplo, se pasa de la “política creativa a la política de compensación”, a “un gobernar-a-la-zaga defensivo” que permite aclarar que “Si bien la modernidad fue la era de los proyectos, la posmodernidad se muestra como la era de las reparaciones” (Sloterdijk, 2015: 67), *reparaciones* que, si bien obligan al abandono de la comprensión y actuación sociales futuristas debido a la urgencia *presentista*, de hecho no sólo critican y contienen los grandes proyectos nacionales, sino que la propia masa social arrebató la dirección para exigir soluciones micro: esta consecuencia no la visibiliza Sloterdijk.

Así, desde una perspectiva globalizada y ajena a su brillante comprensión del *Palacio de Cristal*, Sloterdijk apunta el problema de las necesarias reparaciones ecologistas y omite las aún más urgentes socioeconómicas promotoras de miseria y hambruna crecientes mundiales, pues la *brasileñización europea* aludida por Beck (1998) se ha convertido ya en la *tercermundización del primer mundo*, sólo que no se visibiliza aún teóricamente. Precisa Sloterdijk: “[...] el tan recurrido *futuro* representa un vertedero para los desechos de ilusión del desbordado presente” (2015: 246-247). Ahí, la sustentabilidad (o *sostenibilidad*) plantea entre 50 a 200 años de

vida terrestre, por lo cual “[...] la sensación del tiempo parece polarizada al consumo final” (Sloterdijk, 2015: 321). Evidentemente, tal situación no sólo promueve la convicción cultural apocalíptica, sino que ha concentrado los recursos primermundistas en investigaciones y productos para la sobrevivencia de los más ricos (contemplando desde hibernación hasta bunkers centenarios), al tiempo que se ha olvidado de la producción de alimentos para la población mundial y se han provocado caravanas migratorias: hechos que no vincula Sloterdijk.

Resume, “¿qué es la modernidad desde este punto de vista sino la época en que la heredabilidad de desventajas se convierte en objeto de conflictos abiertos?” (Sloterdijk, 2015: 262). En consecuencia, “[...] toda moral es en principio moral de esclavos. [...] [o bien] el colectivo ya no representa más que un agregado de desertores de la tradición recibida” (Sloterdijk, 2015: 162-163), pues cambiar el mundo conlleva ampliar los márgenes incluyentes de libertad que transforman, a su vez, a la cultura, y “Las culturas, como los genes, conocen la mutación como riesgo normal” (2015: 57). En suma, si *el conflicto* le parece *el motor de la historia*, ¿por qué elabora tanta crítica analítica y exclusión atribuidas a los movimientos sociales efímeros que caracterizan el siglo XXI?

Así, desde su actualización hegeliana eurocentrista, Sloterdijk plantea que los ideales de libertad, aunados a las actuaciones de su realización, siempre serán insuficientes y producirán mayor inconformidad sociocultural e inestabilidad *dominable*. Por suerte, tanto Hegel como su mayor crítico, Marx, ya nos habían avisado sobre el rebasamiento de los idearios por la propia actuación de las mayorías excluidas, lo cual nos coloca más allá de Sloterdijk, ante la inevitable aceptación de que las críticas acumuladas por esta última etapa de la modernidad sólo pueden conducir al rebasamiento de las democracias nacionales, mediante una *posdemocracia ecologista humanitaria planetaria* (cfr. Giddens, 2000; Beck, 1996; Bauman, 2007) que implique superar los criterios de democracia nacional/conflicto internacional, amigo/enemigo, dominación de pocos sobre muchos, legislación de inclusión selectiva, que predominaron hasta el siglo XX (Bartra, 2007; García Canclini, 2017). Es más, resulta increíble que estas ideas más acertadas fueran esbozadas por Sloterdijk en un texto previo de 2009, *Has de cambiar tu vida*, donde sostenía: “El romanticismo de la fraternidad se vería reemplazado por una lógica cooperativa. La humanidad se convertiría en un concepto político. [...] [pues] los intereses vitales comunes del más alto nivel sólo podrán realizarse con un horizonte de esfuerzos universales que cooperen entre sí” (2013: 574), expresión actualizada de la paz perpetua kantiana (Kant, 1979) y de las demandas del movimiento pacifista de los años ochenta, que condensan las aspiraciones culturales de integración, incluso vía la web.

## Subjetividades

En este horizonte plagado de debates socioculturales y analíticos es que la obra de Sloterdijk se aprecia como una respuesta a su circunstancia caracterizada por la *reinvenición* de la próxima *reconfiguración* moderna, donde elabora una crítica constante sobre las condiciones cambiantes de su presente, así como de las futuras. Es una crítica que, al estilo foucaultiano, exhibe y destruye los presupuestos *invisibles* del poder y de la cultura en la que se reproducen. Inclusive sus contradicciones analíticas lo muestran como un autor observador de su presente y fuertemente vinculado con su contexto.

Indudablemente, su mayor aportación es la perspectiva filosófica de sus textos que permiten comprender que las acciones de hoy y sus debates consecuentes remiten a la reformulación de antiguas preguntas filosóficas como: ¿qué es la modernidad hoy?, ¿cómo entendemos la libertad, la igualdad y la democracia que la definían y cómo queremos comprenderlas?, ¿quién define la actuación social transformadora cuando los sujetos colectivos se han disuelto y sólo restan las masas de individuos?, ¿por qué analizar las subjetividades, además de los productos racionales?, ¿por qué los debates culturales emergen como portavoces de la sociedad?, ¿cuáles son los procesos de integración y de discriminación sociales existentes, debatibles y reformulables?, ¿por qué los debates, antes que las definiciones, son el síntoma de nuestra era? Y, por supuesto, ¿a dónde vamos y a dónde queremos ir?, ¿cómo, cuándo y dónde se acuerda?

Desde aquí cobran una relevancia excepcional las *subjetividades* individuales que critican su entorno, se autocritican y remodelan tanto presencialmente como mediante las comunicaciones en la web, en un acto tecnológico inédito pero con ecos de las movilizaciones sociales de la segunda mitad del siglo XX. Tales subjetividades consideran suficientemente socavado el orden institucional previo que aprisionaba y contenía los pensamientos y las acciones, y, por fin, se permiten el planteamiento de preguntas sociales de fondo, preguntas filosóficas que dan cuenta de que en el presente se reinventan los individuos, su cultura y su socialidad, más allá de las instituciones, los gobiernos y la normatividad jurídica en las que emergen y a las cuales, a su vez, impactan y transforman.

El mero dato de la gran ocupación analítica del tema de las subjetividades muestra que el proceso de remodelación social se gesta en los deseos individuales, tanto en los egoístas como en los altruistas, estableciendo órdenes de competencia alternativos a los predominantes, reinventándose al infinito y exigiendo su reconocimiento, corrección e inclusión constantes. Tal es el escenario que desborda por ahora la mirada de Sloterdijk, y que nos mantiene a la espera de su próxima apuesta filosófica.

## Referencias

- Bauman, Z. (2007). *Vida de Consumo*. FCE, México.
- (2011). *Daños colaterales. Desigualdades sociales en la era global*. FCE, México.
- Bartra, R. (2007). *Territorios del terror y la otredad*. Pre-Textos, Valencia.
- Beck, U. (1998). *¿Qué es la globalización? Falacias del globalismo, respuestas a la globalización*. Paidós, Barcelona.
- Butler, J. (2012). *Dar cuenta de sí mismo. Violencia ética y responsabilidad*. Amorrortu, Buenos Aires.
- Caso, A. (2017). *La persona humana y el Estado totalitario*. UAM-A, México.
- Comte, A. (1977). *Primeros ensayos*. FCE, México.
- Durkheim, E. (1999). *La división del trabajo social*. Colofón, México.
- Elias, N. (1994). *Teoría del símbolo. Un ensayo de antropología cultural*. Península, Barcelona.
- Foucault, M. (1979). *La arqueología del saber. Siglo XXI*, México.
- García Canclini, N. (1998). *Culturas híbridas. Estrategias para entrar y salir de la modernidad*. Grijalbo, México.
- (coord.) (2011). *Conflictos Interculturales*. Gedisa, Barcelona.
- Giddens, A. (2000). *Tercera vía. La renovación de la socialdemocracia*. Taurus, México.
- Giddens, A., Bauman, Z., Luhmann, N. y Beck, U. (1996). *Las consecuencias perversas de la modernidad*. Anthropos, Barcelona.
- Hegel, F.G.W. (1974). *Lecciones sobre la Filosofía de la Historia Universal*. Revista de Occidente, Madrid.
- Habermas, J. (1994). *Ensayos políticos*. Península, Barcelona.
- Kant, E. (1979). *Filosofía de la Historia*. FCE, México.
- Marcuse, H. (2001). *El hombre unidimensional*. Ariel, Barcelona.
- Marx, C. y Engels, F. (1972a). *Obras escogidas 1*. Progreso, Moscú.
- (1972b). *Manifiesto del Partido Comunista*. Progreso, Moscú.
- (1977). *La ideología alemana*. Ediciones de Cultura Popular, México.
- Sartre, J. P. (1976). *El ser y la nada*. Losada, Buenos Aires.
- Sloterdijk, P. (2002). *El desprecio de las masas. Ensayo sobre las luchas culturales de la sociedad moderna*. Pre-textos, Valencia.
- (2003). *Experimentos con uno mismo. Una conversación con Carlos Oliveira*. Pre-textos, Valencia.
- (2003b). *Dans le même bateau*. E. Payot & Rivages Sur, París.
- (2006a). *Crítica de la razón cínica*. Siruela, Madrid.



- (2006b). *Le palais de cristal. À l'intérieur du capitalisme planétaire*. Maren Sell Éditeurs, París.
- (2007). *En el mundo interior del capital. Para una teoría filosófica de la globalización*. Siruela, Madrid.
- (2008). *Extrañamiento del mundo*. Pre-Textos, Valencia.
- (2008b). *En el mismo barco*. Siruela, Madrid.
- (2010). *Ira y tiempo. Ensayo psicopolítico*. Siruela, Madrid.
- (2013). *Has de cambiar tu vida. Sobre antropotécnica*. Pre-Textos, Valencia.
- (2015). *Los hijos terribles de la Edad Moderna. Sobre el experimento anti-genealógico de la modernidad*. Siruela, Madrid.
- Trujano, M. (2016). “Reinvenciones del sentido de la vida”. En Méndez, Quiroz y Trujano, *Méxicos híbridos. De cuando México se volvió plural y todos los discursos fueron insuficientes*. UAM-Azcapotzalco-DCSH, México, pp. 75-123.
- Wieviorka, M. (2009). *El racismo: una introducción*. Gedisa, Barcelona.
- Zizek, S. (2009). *Sobre la violencia. Seis reflexiones marginales*. Paidós, Barcelona.

### ***Electrónicas***

BBC Noticias, enero 22 de 2018 <<https://www.google.com.mx/url?sa=t&rct=j&q=&esrc=s&source=web&cd=1&ved=2ahUKEwikx4Kbv-7fAhULOK0KHbPZBAgQFjAAegQIBhAB&url=https%3A%2F%2Fwww.bbc.com%2Fmundo%2Fnoticias-42776299&usq=AOvVaw0U2rBPohpHdDoeEPKtoNpo>>.

# LA SOCIEDAD DEL CANSANCIO DE BYUNG-CHUL HAN

*José Luis Cisneros*

El pensamiento siempre se hace en el lenguaje y está totalmente ligado a la palabra [...] Así que, si no tenemos palabras, si no tenemos lecturas en nuestra memoria que enriquezcan nuestro lenguaje, nuestro pensamiento será muy pobre.

EDMUND HUSSERL

## **Prefacio**

Construir una interpretación desde ideas y teorías ajenas a uno es sumamente complejo. Implica tener una visión más o menos completa de la obra de un autor, de su formación, de la claridad en sus métodos y técnicas de investigación, así como de las formas en las que construye sus objetos de estudio. Este tipo de aproximaciones nos facilita un acercamiento a otras visiones que nos posibilitan interpretar un fenómeno social desde dimensiones que pudieran ser novedosas. De ahí el interés por reflexionar el tema de la educación y el papel de los educadores y padres de familia desde la mirada de un filósofo contemporáneo, con el propósito de intentar explicar uno de los problemas que consideramos centrales en la educación contemporánea: la crisis que vive nuestro sistema educativo; particularmente, el vacío, desinterés y abandono de la misión que subyace a la educación para formar sujetos libres y responsables.

En este sentido, la visión construida por Byung-Chul Han, desde la filosofía, se constituyó en un poderoso acicate para que, desde el campo de nuestra formación, la

sociología pudiera hacer un esfuerzo sistemático y recuperar de su obra *La sociedad del cansancio*, su tesis central, con el propósito de ayudarnos a explicar la complejidad y el desafío que tenemos los educadores y padres de familia en la búsqueda de alternativas que aseguren la formación y el desarrollo libre y responsable de nuestros niños y jóvenes.

Se trata, entonces, de mostrar una suerte de lectura apretada de la obra de Han, para analizar la condición que viven tanto nuestros alumnos, como profesores y padres de familia en una sociedad invadida por la cultura de consumo y los principios morales que impone la globalización, así como sus efectos en la instrumentalización de una reforma educativa que no busca como eje la formación de un sujeto libre y moralmente solvente que contribuya a un mejor futuro, sino articular a este actor al entretejido de la sociedad del rendimiento, del consumo, cuya condición de complejidad lo somete a una vida sin sentido.

Por algún momento se pudiera pensar que el conjunto de estos juicios son un tanto reduccionista, catastróficos y apocalípticos; sin embargo, la reflexión filosófica que hace Han, sin duda, está cargada de emociones y subjetividad en tanto que es expresión de la cultura que se vive en la actualidad. No obstante, cuando estos juicios son cobijados desde un plano microsociológico, el análisis que hace Han muestra que las implicaciones de esta sociedad de la autoexploración desencadenan efectos contingentes en el campo de la socialización, la salud y la interacción de los sujetos, de suerte tal que el papel que hoy tenemos las generaciones adultas sobre las generaciones jóvenes contribuye como efecto de la vida social no sólo al desvanecimiento del tejido social, sino también al fortalecimiento de fenómenos como la xenofobia, la aprofobia y la violencia, como parte de un principio valorativo que atenta contra toda condición de lo humano.

En este sentido, la primera cuestión es subrayar la importancia, el porqué recuperar la arquitectura conceptual de Byung-Chul Han para pensar un problema como el de la familia, la educación y el ambiente escolar. Después, señalar la importancia de este autor y no otro, para abordar el tema de los valores y la cultura de nuestra sociedad, con relación a la preocupación que muchos tenemos de la emergencia y perturbadora condición que se vive en los centros escolares, en un momento donde no sólo los hogares, los padres, los maestros y la escuela muestran tanta incertidumbre como permisividad y autoritarismo. Hoy, estos actores e instituciones se sacuden en un debate constante, tratando de buscar respuestas en un campo de guerra, donde quien menos importa, paradójicamente, es el alumno, el joven, el hijo, en tanto que la escuela y la familia se han vuelto tímidas e insoportables para muchos de ellos porque la incertidumbre de sus padres y maestros los ha contagiado (Albando, 2018: 33). De ahí que la estrategia analítica de Han, en tanto pensamiento de resistencia, se vuelva una va-

liosa herramienta para la reflexión desde el momento en que elabora una escrupulosa respuesta emancipatoria del neoliberalismo en nuestros tiempos.

### **El pensamiento de Han**

Byung-Chul Han es un filósofo contemporáneo, de pensamiento crítico, que ha puesto mucha atención en sus obras para denunciar las contradicciones de la sociedad contemporánea. Es un escritor nostálgico que constantemente subraya los falsos mitos y las paradojas de un mundo globalizado. Un escritor que no se hace preguntas a lo largo de sus obras, sino un caudal de afirmaciones, desde donde describe el mundo social que vivimos y sus consecuencias; el miedo, el vacío, la autoexploración, el poder, el narcisismo, la adicción a la era digital y la domesticación del consumo. El conjunto de estas afirmaciones lo llevaron a sostener que, en las últimas décadas, los sujetos hemos sufrido una profunda metamorfosis que nos ha conducido a una suerte de servidumbre voluntaria bajo la impronta del goce, la libertad, la culpa y la exigencia personal.

Es un escritor de pluma ligera, pero de aguda solvencia y audacia crítica para ser filósofo. Es un autor de ideas profundas. Es simple y claro. Es un aforista que disecciona los males de nuestra sociedad contemporánea para exhibir las paradojas de la competencia laboral, el pavor a ser igual al otro y la falsa necesidad de querer ser auténticos frente a los demás. Es un crítico de la cultura tecnológica con un pensamiento binario a partir del cual observa lo económico, político y social como una proyección de nuestras vidas que se guarecen en las pantallas del Smartphone, desde donde nos hemos vuelto sordos y sólo hacemos ruido. Se trata de un universo vacío de la aprobación en el que lo positivo no puede contrastarse con lo negativo y donde la posibilidad de entendimiento pierde todo espacio de oportunidad.

Esta imagen del vacío que ofrece Han, dicen sus críticos, no da para la creación conceptual en tanto que no permite problematizar una tensión entre teoría y práctica; sin embargo, no debemos perder de vista que el propósito de la filosofía es la búsqueda de la verdad mediante la reflexión, el discernimiento y la explicación valorativa de la relación hombre- mundo, y no del trabajo empírico. De tal suerte que las elaboraciones conceptuales a partir del orden de experiencia con nuestra realidad actual facilitan la vinculación con los problemas que suscitan las preguntas que se hace respecto del sujeto y de las coacciones del poder en las que se encuentra atrapado (Espinosa, 2018: 23).

Desde el marco de estas afirmaciones, Han (2012) describe la condición inoportuna, asfixiante, agresiva y violenta que hunde nuestras vidas en una depresión

constante, como resultado de un sistema de aspiraciones y rendimientos que nos hace frágiles e imposibilita para entender al otro, al extraño, al ajeno, al que no actúa igual que nosotros mismos; es una violencia inmanente y sutil que forma parte de un sistema condicionado por los entornos digitales, que nos hace incapaces de experimentar sentimientos negativos, como dice Han, casi de manera catastrófica, imposible de escapar, ante las fuerzas antagónicas de un poder sutil y totalizador.

De esta manera, el sistema suprime toda contradicción y antagonismo social en la medida en que el vínculo entre la tecnología y el sujeto queda alineado para borrar las diferencias entre el trabajador y el empresario, el proletariado y la burguesía, el maestro y el alumno, el padre y el hijo. Hoy esas contradicciones, afirma Byung-Chul (2014a), se han eliminado al someter a la clase trabajadora a una explotación propia y a un falso bienestar inspirado por el mercado digital, que impone la idea de que aquel que fracasa en esta sociedad del rendimiento no es por consecuencias del sistema, sino por el resultado de una responsabilidad propia.

Así, el valor del rendimiento y el poder hacer, el poder lograr y el poder obtener se privilegia en nuestra sociedad contemporánea y nos somete a una vida de angustia, donde se puede vivir, pero si no se triunfa, la culpa será nuestra, de ahí que el tiempo que destinamos al trabajo, al esfuerzo para triunfar, sea un tiempo perdido.

Desde este marco de ideas, Han construye una crítica sobre las técnicas del poder en la sociedad neoliberal, no como poder opresor, sino como un poder seductor que nos somete a una esclavitud voluntaria y que opera desde la psique del sujeto al hacernos creer que somos libres para expresar lo que queramos desde las redes, para consumir o elegir la escuela que consideremos adecuada y que ofrezca más posibilidades de éxito a nuestros hijos. Se trata de un poder sutil y efectivo que ofrece control y vigilancia desde nosotros mismos.<sup>1</sup>

Esta explotación de la libertad se cobija en el valor del rendimiento que hace suponer a los sujetos que son dueños y libres para crear sus propios proyectos, que nada ni nadie los somete, pero, como dice Han, en realidad las coacciones son internas, tienen que ver con el rendimiento y la optimización, de suerte tal que el deber del disciplinamiento generaba formas de libertad concertadas en la estructura del orden social. Por eso Foucault planteaba que el liberalismo se ancló sobre la base de la contradicción de pesar la libertad desde el control y la vigilancia. Entonces, paradójicamente, cuando el sistema pareciera dejar absoluta libertad para construir hábitos y costumbres, la coacción se potencia. Esto se debe a que se cruzan tres factores:

<sup>1</sup> La tesis que sostiene Byung-Chul Han del paso de la biopolítica a la psicopolítica se construye en una crítica sobre las nuevas técnicas del poder, y es desarrollada en su libro *Psicopolítica*.

(1) por un lado, la economía del *homo digitalis* que permite el control de los hábitos y facilita el circuito del consumo por medio del factor emotivo y la manipulación del deseo; (2) por otro, el modelo ludificado de trabajo que no permite la separación entre el ocio y la responsabilidad productiva; y (3) por último, la aparente libertad de coacción externa que se traduce en una coacción interna donde el sujeto se vuelve el responsable absoluto tanto de sus logros como de sus fracasos. Así, el sujeto de rendimiento en el capitalismo neoliberal pretende ser libre, pero es un esclavo absoluto. Con el neoliberalismo, el recurso humano es un capital que cada trabajador posee, los agentes se autoexplotan, se exponen en forma voluntaria y el amo a vencer se ubica en el interior de cada uno (Manllmaci, 2017: 84).

Como advertimos, los juicios de Han ayudan a entender con claridad el momento de conflictividad que vivimos, y a explicar las profundas limitaciones en torno a la problemática que hoy se tiene para formar y educar a nuestros niños y jóvenes. El estado de hiperactividad social que viven tanto los padres como los maestros y las autoridades educativas alimenta esa masa de perplejidad que hace de la labor docente una tarea compleja y atrapada en los valores éticos que promulga el neoliberalismo, lo que implica preguntarnos: ¿cuáles son los principales desafíos que tenemos como profesores y padres de familia en la construcción de la palabra como una herramienta para la libertad y la justicia? Máxime si tomamos en cuenta que la tarea de la educación es enseñar a vivir, pero todo parece indicar que la educación quedó atrapada y al servicio de una economía insaciable que usa la transparencia y el rendimiento como una herramienta para bloquear la comunicación y responder en secreto a lo ajeno, a lo diferente, y desde ahí acelerar la circulación de la producción y el consumo, sin importar el conocimiento, sus características y dificultades.

Lo importante es la información total, la reivindicación de la negatividad y el narcicismo del rendimiento que nos impide reconocer que cualquier aventura educativa corre sus riesgos y siempre podemos equivocarnos. Es sin duda una premisa fundamental de la vida que el sujeto de rendimiento no puede advertir porque se encuentra concentrado en dar respuesta a las tensiones entre lo público y lo privado, entre el tiempo del trabajo y el tiempo de ocio, entre la atención y el abandono de los hijos y alumnos.

El sujeto está concentrado en dar lectura a una realidad desmesurada que borró la misión de la enseñanza, el arte y la trasmisión de conocimientos. Hoy lo que interesa es la velocidad con que se comparte y mide la cantidad de información; las consecuencias son fatales, las palabras quedaron vacías, la memoria se borra y se encadena a una descripción de emociones y estímulos que conducen a los alumnos, profesores y padres de familia a un narcicismo obsceno que los condena a la repetición de com-

portamientos casuales que impiden, por un lado, el entretejido social y, por el otro, entender la ilusión de libertad que impone la globalidad.

En este sentido, la lectura crítica del pensamiento filosófico de Han muestra las contradicciones de una sociedad globalizada, es una lectura de formato ensayista, simple, didáctica y rigurosa que nos facilita comprender la complejidad y el funcionamiento de nuestro acelerado mundo social, mediante la utilización de metáforas que hace que sus planteamientos sean claros y atractivos. Sin duda, es un filósofo contemporáneo de gran autoridad intelectual y de profundas conexiones con la teoría clásica.<sup>2</sup>

La apropiación y el diálogo con los clásicos del pensamiento social derivó en una visión propia y en un lenguaje simple y contundente, desde donde reflexiona y cuestiona los cambios que sufren tanto la sociedad como el sujeto.

Así como Han es reconocido, también ha sido objeto críticas. Por ejemplo, se dice que una de las principales debilidades de su obra es que sus escritos son retóricos y que en ellos resuenan múltiples ecos de tesis que replican algo ya leído, y de ahí que casi todas las ideas tocadas por él ya hayan sido tratadas por otros pensadores. Asimismo, se señala que en su mayoría sus libros son descripciones rápidas y efectistas que no permiten ahondar en las paradojas de los complejos problemas de la realidad contemporánea; además, que asume la lógica de bilateralidades propia de las redes sociales para crear frases cortas y pegadizas cuyo espesor teórico no llega a ser problematizado, y donde tampoco hay, por tanto, una mirada que se pruebe del todo crítica. Byung-Chul Han, en palabras de Jorge Alemán, se sirve de binomios categoriales y de oposiciones para replicar una y otra vez, en distintos contextos, una misma relación que, sin embargo, no logra tensar sus términos problemáticamente. Dicho de otro modo, no problematiza y sus tesis se asientan en una dicotomía fundamental: positividad/negatividad (Espinosa, 2018: 21).

También se ha insistido en que Han posee una excesiva dependencia de textos para problematizar ideas ya dilucidadas, textos que a veces son problemáticos de por sí —como los de Baudrillard— y otros filósofos poco rigurosos y por momentos falaces y sobrevalorados, los cuales Han termina amplificando, como los errores y obviedades baudrillardianas. Por ejemplo, el caso concreto de la metáfora pornográfica atribuida a cualquier cosa (cuando vivimos en el tiempo en que la pornografía es, en realidad, cada vez más ella misma y más visible como tal): “por ejemplo, el porno no sólo ani-

<sup>2</sup> Han es seguidor del pensamiento de Heidegger, conocedor profundo de la obra de Hegel, Kant, Freud, Nietzsche, Platón, Heidegger, Agamben, Baudrillard, Foucault, Luhmann, Sloterdijk, Espinosa, Handke, McLuhan, Antonio Negri, Hannah Arendt, entre muchos otros más.

quila el eros, sino también el sexo [...] por lo que hace imposible experimentar el placer”. Estas son aseveraciones anacrónicas de Han. Por otra parte, “Nuestra sociedad lo es todo [...] menos una sociedad transparente”, escribía hace tiempo Anna Caballé comentando al Vattimo de *La sociedad transparente*. En realidad, la tecnología nunca ha sido tan (deliberadamente) opaca como ahora:

[...] los constructores de aparatos como móviles, ordenadores, consolas de videojuegos y tablets nos presentan objetos perfectamente diseñados y herméticos en los que una atractiva superficie plástica o de cristal hace que nos olvidemos del cableado y los circuitos integrados. No sólo son incomprensibles las máquinas digitales, a las cuales a cuyo interior en ocasiones ni siquiera se puede acceder físicamente (los últimos modelos de Mac y los iPhone no tienen tornillos, no pueden abrirse salvo en las tiendas oficiales y por sus técnicos), sino que el lenguaje con que está construido su software es inaprensible, es ilegible, salvo para un programador de la marca. Y la escritura misma con la que se programa cuando no está encriptada, su lenguaje cifrado la hace absolutamente opaca, como opacos e inaccesibles son los circuitos del hardware que permiten funcionar a sus programas. Por lo tanto, nuestra condición no es como pretende Byung-Chul Han, una sociedad de la transparencia, sino de la opacidad (Vásquez, 2017).

De ahí que se insista en que el principal problema filosófico-metodológico de su enfoque quede preso en una circularidad teórica sin fisuras, y en apariencia de avanzada analítica de legitimidad práctica, pero su metodología binaria le impone un límite infranqueable cuyo prisma de lectura no le permite abordar el nivel empírico, es decir, de aprehender el campo de umbrales, paradojas y matices (Espinosa, 2018: 21). Sin embargo, la pregunta obligada es ¿por qué la mirada crítica y emancipatoria de un filósofo tendría que estar definida y soportada por el trabajo empírico? Nosotros consideramos que, de ninguna manera, es propósito de Han demostrar sus interrogantes apoyado en estudios empíricos; por el contrario, sus juicios lo que intentan es hacer un diagnóstico del presente desde las técnicas del poder neoliberal, en tanto opresor y arbitrario que se asocia a la violencia.

Es justamente desde esta mirada de la Sociología como disciplina científica encargada tanto del estudio de la conducta social como de las formas de organización y los procesos sociales, desde donde se recuperan las interrogantes planteadas por Han con el propósito de estudiar los comportamientos extremos de los padres de familia, alumnos y profesores, que se hacen evidentes en un espacio como la escuela, y desde donde se experimenta el vacío del sujeto, donde se suprime la comunicación y donde el poder de manera constructiva seduce y posibilita el autoconsentimiento del castigo desde un nivel simbólico bajo el repliegue del sentimiento de libertad.



## Han, para pensar la educación

Conjugar las reflexiones filosóficas y sociológicas para construir una explicación de lo que vivimos cotidianamente siempre se vuelve una empresa complicada, en tanto que existen muchos posibles abordajes; empero, la destreza narrativa y las hipótesis que construye Han para describir los cambios que se viven en las sociedades modernas, son una excelente herramienta conceptual que nos permite interpretar la condición y los problemas educativos que enferman a los mexicanos.

La importancia de este autor no sólo está en su agudo diagnóstico del mundo globalizado, sino también en su capacidad para construir un metalenguaje a través del pensamiento de otros autores, desde donde forma ideas que se vuelven un poderoso hilo con el que construye novedosas hipótesis como las que demuestra en su libro *La sociedad del cansancio*. Desde esta obra, Han sostiene la tesis de que el cansancio satura nuestra vida cotidiana como resultado de una obsesión incesante de rendimiento, alimentada por la lógica de un poder hacer que nos somete a una autoexploración y a una violencia neuronal.

A este respecto, la escuela no queda al margen de la tesis de Han. Hoy la reforma educativa en México, desde su origen, fue creada bajo un modelo pedagógico mercantilista que tenía como fin último satisfacer las demandas del mercado laboral. Esta reforma quedó supeditada a la lógica empresarial de la competitividad, la eficiencia, la eficacia y la flexibilidad del razonamiento del éxito.

Así la competencia educativa y la motivación por el logro personal se fundaron en los pilares de la reforma educativa, y desde ahí, alumnos, profesores y padres de familia se articularon bajo el eje del rendimiento como principio de libertad y éxito. Por un lado, el despliegue de programas encaminados a medir las competencias educativas de los alumnos, para encuadrarlos en los estándares de calidad económica que propone la OCDE, mediante pruebas estandarizadas. Por el otro, la estrategia de evaluación del personal docente y directivo que los obliga a medir su ejercicio de enseñanza a través de la aplicación de exámenes que están alejados de la práctica docente y cuyo propósito es medir información y no crear conocimiento. La evaluación docente busca crear competencia, clasificar y seleccionar a aquellos que están en perfecta sintonía con los principios que la reforma educativa impone, mismos que no sólo obedecen a una sociedad del rendimiento, sino que producen agotamiento y un cansancio excesivo a solas que ha dividido y aislado tanto a profesores como a alumnos y a sus padres de familia. Lo anterior como consecuencia del desgaste profesional en los docentes porque invaden su vida cotidiana y porque la presión de la evolución y la rutina de sus actividades los enferma y cansa.

Hemos querido apoyarnos para interpretar la condición que viven niños y jóvenes en nuestra sociedad, en la tesis de la sociedad del cansancio porque consideramos que, además de que es un libro importante de Han y su principal obra, de ella se desprenden libros en los que desarrolla explicaciones profundas de los juicios contruidos en el libro de la sociedad del cansancio.

**Tesis**

La sociedad del rendimientos produce zombies sanos y funcionales, que se automutilan con el deseo, la exigencia, el autoengaño de una comunicación vacía, sorda y muda que los induce a la autoexplotación

La sociedad el cansancio se sostiene el paradigma neurológico, a diferencia de la sociedad del siglo XX, cuyo paradigma fue la sociedad inmunológica que desapareció cuando finalizó la Guerra Fría, y con ella desapareció la otredad y la extrañeza. Se trataba de un modelo de sociedad donde la negatividad fue el resultado de la disciplina, del sentido del poder como el no deber; es decir, un poder disciplinario montado en la imposición de las normas, leyes y mandatos, una sociedad, dice Han, generadora de locos y delincuentes, tal cual lo planteó Michel Foucault en su obra *Vigilar y castigar*, una sociedad disciplinaria.

- 1 Sociedad de la decapitación
- 2 Sociedad de la disciplina / Estado de dominación / De la formación
- 3 Sociead del rendimiento / Sociedad moderna

- 2 El poder es absoluto/ la violencia es exterior/ Violencia por negatividad
- 3 El poder no tiene límite, es positivo/ la violencia es interior/ Violencia por exceso de positividad

En la sociedad del siglo XXI, la sociedad del cansancio, el enemigo está dentro de uno mismo, a diferencia del siglo XX, donde el enemigo se mostraba en el afuera, en el otro, el extraño, el peligroso. Esta sociedad, resultado de un modelo neoliberal donde las fuerzas del mercado terminaron imponiendo una forma de vida basada en el sujeto de rendimiento, es una sociedad de la positividad, de la hiperactividad, donde no se tolera el aburrimiento, una sociedad sin límites y con exceso de estímulos, una

sociedad de la autodisciplina donde la cultura del poder se ancla en la figura del emprendedor, en la competencia, en el éxito. Es el poder de desear, de tener iniciativa; lo que importa es rendir, producir y consumir, sin mirar, hablar y escuchar.

Armazón conceptual

**Sociedad** = Libre / Responsable / Autónomo. Es una sociedad pobre en negación

**Sujeto de rendimiento** = Las metas son personales, las aspiraciones y los logros son el reflejo del éxito.

**Neoliberalismo / Globalización** = la comunicación es vacía, tiene un efecto en la desterritorialización del sujeto, su mayor demanda está en la meritocracia, los efectos impactan la escuela, el trabajo y la familia.

Cuando no se logran estos propósitos, dice Han, aparece la culpa, el cansancio, el agotamiento. Por eso, para no ceder ante el fracaso, se requiere estar dopado, sólo así mitigamos el dolor de no lograr lo que nos imponen, el vacío de nuestra existencia, de nuestra comunicación. El cansancio ha destruido toda forma de comunidad, de apego, de arraigo; hoy nadie nos manda, nos exige ni nos somete porque nosotros tenemos la libertad para explotarnos, exigirnos y castigarnos.

### La palabra vacía

El lenguaje se encuentra estrechamente relacionado con la formación del sujeto, y por medio de la palabra se enuncian las diferentes expresiones de la vida práctica en su cotidianidad. El lenguaje se constituye de signos que forman la comunicación; en este sentido, la palabra no sólo es una herramienta para la enunciación e identificación de nuestro mundo cotidiano, es también una herramienta para la transformación de nuestra conciencia social; asimismo, a través de ella se transportan sentimientos, emociones.<sup>3</sup>

<sup>3</sup> Asumo la idea del lenguaje desde la perspectiva intercultural, la cual, de acuerdo con Meyin (1981), apunta que el lenguaje es el medio colectivo de comunicación de un pueblo y, por tanto, símbolo externo de su integridad cultural y su historia. Esta perspectiva se ancla en la escuela histórico-cultural y en la psicología y la filosofía crítica, que destacan el aspecto esencial del lenguaje, desde el método histórico, basado en el concepto marxista del proceso de autogénesis del hombre mediante el trabajo colectivo, el cual da sentido a la relación dialéctica entre actividad, conciencia y lenguaje (Hernández, 2010: 17).

Mediante la palabra, uno muestra las diferentes visiones del mundo, nuestras creencias y nuestra forma de percibir al otro. La palabra se convierte en un puente fundamental entre el pensamiento y las acciones. En este proceso, nuestro papel como educadores y como padres de familia se vuelve relevante no sólo en la socialización del sujeto, sino también en la formación del desarrollo del pensamiento de nuestros educandos. De esta manera, la palabra es el resultado de un conjunto de codificaciones que dan sentido a normas y reglas sociales; a través de ella, interiorizamos y exteriorizamos nuestro pensamiento y conocemos el de los demás. La palabra es una vía para que lo individual se constituya en una práctica social, y lo social en una práctica individual.

La palabra es una herramienta invaluable que sirve para la construcción de razonamientos lógicos del pensamiento humano y, asimismo, una parte esencial para derribar aquello que obstaculiza el desarrollo del hombre, para denunciar la injusticia y construir la libertad. La palabra ha sido un vehículo útil para la difusión de las ideas, la reflexión y la crítica; es, entonces, una herramienta que nos facilita cambiar el mundo social y mejorar nuestras condiciones (Zavala, 2009: 49-53).

Pero, ¿qué sucede cuando la palabra pierde sentido y valor, cuando sufre una radical transformación, cuando queda vacía? Sucede que nos quedamos mudos y sordos y se prolifera la devastación del sujeto mismo. El mundo se vuelve hostil y sombrío; las identidades se tornan frágiles y producen conmoción en los niños, en los jóvenes, en los adultos y en los ancianos, cuando ven cómo se precipita lo heterogéneo en lo homogéneo.

El vacío de las palabras y el vacío de la comunicación se muestra en la información que se procesa y trasmite de manera abstracta. Son palabras sin sentido, alejadas de su función primaria, que es convertir el lenguaje interno, paulatinamente, en un lenguaje externo, y el lenguaje individual en un lenguaje social; de ahí que la palabra, en tan tanto componente esencial del lenguaje, se encuentre vacía, carente de significado y sin elementos que permitan representar el mundo porque éste se ha estandarizado.

Con la estandarización de la opinión pública y del pensamiento, se suprimió la libertad individual, y con ello, se impulsó al sujeto light a romper todo límite. Por esta razón, hoy los hombres buscamos a cualquier costo escapar de la ley del tiempo mediante el consumo de productos superfluos que nos venden falsas expectativas con la idea de tratar de ser diferentes frente a los iguales. Queremos ser jóvenes eternos, prolongar nuestra adolescencia, ser exitosos, auténticos y altamente eficientes, en el marco de una sociedad insensible, indiferente y autista. Nos autoconstruimos en la negación de la responsabilidad social, en la sed de ganancia, en la virtualidad de un mundo inventado y egoísta que evalúa el bienestar en función de nuestra insatisfacción permanente, en la destrucción de la cultura y en la capacidad para renovar nues-

tros aparatos eléctricos y nuestro guardarropa cada temporada, en la indiferencia del otro. Siempre estamos buscamos autoalabanzas, autorreconocimientos, autorretratos, como la “selfi”, imágenes que se pierden en las mareas del Instagram, del Facebook y el Twitter. Nos medimos y queremos diferenciarnos en el consumo de masa, y las madres y los padres quieren parecerse a sus hijos y a los profesores, a sus alumnos.

Cuando se rechaza la importancia de la palabra, sobreviene una abundancia imaginaria de libertades cuyas consecuencias directas se muestran en el cansancio de los cuerpos, en la debilidad de la comunicación y en la ruptura de los lazos comunitarios. Hoy el discurso cotidiano entre los jóvenes, padres de familia y profesores se sostiene en una moral banalizada que anula el trascurrir del tiempo y la otredad, en la racionalidad de la competencia, el consumo y la banalidad de una vida sin sentido.

La palabra es, entonces, una bisagra de conexión que, por un lado, evoca la imagen del mundo social, y que, por el otro, contiene el marco directo de situaciones perceptibles que se encuadran con el sistema lógico de aceptación y diferenciación con los otros. Dichas conexiones constituyen dos partes esenciales del entramado social de manera mucho más profunda que la sola percepción de una realidad. Por eso la palabra no sólo designa al objeto, sino que lo inserta en un sistema de nexos y relaciones que lo significan y que, a la vez, sirve para significar otros objetos, acciones y sujetos (Castorena, 2016: 4). He aquí la base para comprender la importancia de la palabra como herramienta para el desarrollo de la justicia y la libertad, para entender que la comunicación favorece emociones y que la comunicación en la sociedad contemporánea está hecha a base de imágenes, sin argumentos y con el mínimo de diálogo.

Entonces, cuando las palabras y la comunicación se sostienen mediante lo visual y lo puramente emocional, favorece la promoción del consumo, porque el valor emotivo de la palabra está en lo que se vende y no en las acciones ni en los objetos. De ahí que lo importante hoy es estar motivado para poder actuar, sentir que uno puede hacer lo que se le dé la gana y así formar parte de aquella imagen que muestra al emprendedor, al dueño de sus propios actos, al que gracias a sus impulsos logra el éxito.

Cuando se venció la importancia de la palabra, se vencieron también los resortes sociales que contenían nuestra vida social, y con ellos se venció la lucha por el reconocimiento del otro y la autoridad como un principio de respeto y reconocimiento del otro. Por eso, las vidas de cientos de jóvenes, e incluso nuestras propias vidas, corren al margen de la ley y permanecen mudas y ciegas ante la violencia impuesta como un principio ausente de moral social que guía nuestras relaciones sociales.

Hoy la autoridad ya no es autoridad, es autoritaria, represiva, violenta y vigilante. Siempre estamos bajo la supresión de un ojo espectador que, con su mirada y su palabra, recorta nuestra escena cotidiana bajo la persecución protagonista y desquiciante del capataz, de aquel que anhela ser reconocido, de aquel egotista que no piensa más

que en superar lo que escasamente ha logrado el otro; de aquel que con el silencio violenta y se ausenta para no enfrentar su realidad, para ocultarse de su responsabilidad, para mantenerse preso de sí mismo, para imitar y pretender ser mejor y diferente en el reflejo de la misma imagen. Una autoridad ausente de palabras que no piensa en los otros, que no dialoga, no intercambia argumentos, sólo bombardea con información superficial que no dice nada porque el objetivo es no decir nada, sólo paralizar al otro de miedo, estresarlo, inducirlo a un ritmo de trabajo extenuante (Orozco, 2015: 2).

La palabra entonces es generadora de la libertad en tanto que el sujeto, en el marco de su socialización, desarrolla una capacidad individual de pensar y actuar de forma independiente (Giddens, 2001). Pero la libertad del acto humano, si bien es cierto que depende de uno mismo y es motivada de manera consciente por la interacción y comunicación de uno con el otro, hoy está clausurada en el tiempo de la disuasión, de la velocidad de la comunicación y del rendimiento. Hoy la palabra y la libertad están secuestradas por la sociedad del rendimiento, por la positividad del poder de la iniciativa, de la motivación constante, del deseo incesante y obsceno, por la violencia de lo positivo. Es, digámoslo así, el fundamento de la condición ética del hombre contemporáneo y de su autenticidad moral.

La libertad, bajo este precepto, implica clausura y abandono de nuestra responsabilidad por luchar y construir una forma de vida justa, así como distanciarnos de la tarea de educar sujetos con apego y con responsabilidad social, y evitar por cualquier medio que la escuela y la familia confinen a los jóvenes a vidas abyectas (Castorena, 2016: 13).

### **Violencia neuronal y escuela**

Las escuelas y las familias son los escenarios donde se perdieron los límites, son una suerte de espacios donde el dejar hacer se confundió con la ausencia de autoridad, la transparencia de los actos y las negociaciones y el poder. Hoy en estas instituciones los profesores y los padres de familia han optado por renunciar a su autoridad, a profesar la importancia de la palabra y la formación de valores congruentes con el beneficio social.

Las viejas distinciones se perdieron y la relación entre padres e hijos, entre alumnos y profesores, se ha trastocado para dar paso a una no relación. Así, el alumno, el hijo, el padre y el profesor se han convertido en piezas de una maquinaria cuya lógica es la autoexplotación. Los padres y los hijos no se comunican, los profesores y los alumnos se ignoran, los hermanos apenas se llevan entre sí. Vivimos un estado de relaciones conflictivas, somos actores de un escenario donde estamos solos y donde

nos exhibimos sin pudor como mercancías sometidas al control del éxito, de la información excesiva y vacía, donde cada vez sabemos menos del otro (Orozco, 2015: 8).

Hoy los profesores no se empeñan en construir conocimientos, por el contrario, su propósito es divertir a los estudiantes, los motivan para competir, para que sean rentables, mientras que los padres procuran satisfacer sin límites lo que el mercado oferta a sus hijos, porque ellos no los escuchan, no los acompañan, los abandonan. Esa es la condición de una multitud de jóvenes que tiene que adaptarse a los cánones de una sociedad cansada, violenta y vacía de palabras.

Generaciones de jóvenes que asumen culturalmente una violencia generalizada y simbólica, que se multiplica y reproduce en la ilusión de que el capitalismo genera una mejor condición de vida, aun cuando la histeria, la frustración y el enojo los gobierna. Así funciona y se desarrolla hoy nuestra sociedad, con el uso y la práctica de una violencia internalizada que opera en los límites del narcisismo y que termina siendo una relación ambivalente que, al interiorizarse, se convierte en una parte del yo. El resultado son las diversas formas en las que se expresa: depresión, ansiedad, melancolía, ira, enojo, suicidio. Una violencia que se pone en práctica bajo el mismo principio, tanto en el joven estudiante como en el delincuente, en el empresario, en los profesores, en los directivos, en los padres de familia, en el vecino, en el policía, en el sacerdote, es lo que Han describe como el maltrato a uno mismo (Han, 2013b: 27).

Esta violencia contemporánea, violencia neuronal, re-significó el papel de las instituciones, de los rituales, de la palabra y del sujeto social, e impactó en la economía y quebró los valores en los que descansaba nuestra vida social, para dar paso al egoísmo, a una economía absurda de la superganancia, como una máxima que tiene el principio del abandono de palabra; ya no estamos formando a las nuevas generaciones a ser críticos ni justos, ni con valores basados en el bien común; por el contrario, hoy se educa con la idea de que todo tiene un precio. Cualquier cosa se compra o se vende, pero nos queda cierto que la palabra, la dignidad, el amor y la justicia no tienen precio.

Entonces, lejos de naturalizar la bondad social de la escolaridad y mirar cuál es nuestra responsabilidad como docentes y como padres de familia ante el fracaso, la frustración y el deterioro identitario de nuestros jóvenes, lo que hacemos es anular la conciliación de la diversidad de interés, de actitudes y de expectativas para alinearlas en la homogeneidad de un currículum que nada tiene de atractivo e interesante, tanto para el alumno como para el profesor. Este fracaso también tiene su origen en la pretendida neutralidad y objetividad de la escolarización, pues asumir que la escuela es igual para todo alumno, y que cada nivel educativo es el resultado de un conjunto de habilidades y destrezas, en tanto oportunidad para todos, implicaría reconocer que esta igualdad y oportunidad dependen de dos condiciones básicas: la

cultura que se imparte y cómo esta cultura se relaciona con las ventajas y las desventajas del alumno, motivado por el interés y la vocación de sus profesores para el logro de un conocimiento significativo y útil en su vida práctica, así como del contexto familiar y social (Bergalli, 2007: 45).

Esto es muy claro porque, sin duda, la estructura piramidal del sistema educativo es una prueba fehaciente de la distribución desigual de beneficios que otorga la escuela, en la medida en que pone de manifiesto que el número de alumnos que logran beneficiarse de ella es mucho menor significativamente. Entonces, el fracaso escolar no se distribuye por igual entre todos los grupos sociales, pero sí se confunde con aquella idea de acceso escolar obligatorio en toda la infancia bajo la premisa retórica de la igualdad de oportunidades. Por tanto, este juicio es una prueba infalible de cómo la experiencia escolar no concede las mismas oportunidades para diseñar un proyecto de vida incluyente a cientos de niños y jóvenes en edad escolar. La escuela y la familia, desde su origen, trazan e impulsan la vida adulta del menor, de ahí que el abandono escolar no sólo obedece a las necesidades de un ingreso económico, a las dificultades para el aprendizaje o a la independencia familiar; es también el resultado de nuestra indiferencia como profesores, de nuestra falta de compromiso, de nuestro cansancio, nuestro aburrimiento, nuestro tedio y nuestra preocupación por subsistir (Bergalli, 2007: 55).

El paso de muchos jóvenes por nuestros salones de clase parece tener un significado para todos los alumnos. Esas horas de socialización, vacías de significado, contribuyen a crear identidades marcadas por el fracaso, un fracaso reflejo de nuestro propio fracaso, nuestro cansancio, nuestro deterioro. Jóvenes que han construido su itinerario de escolarización con indicadores de simulación que ha contribuido a la pérdida del valor de la palabra, del valor al trabajo, del valor al compromiso. Por esta razón, el fracaso escolar no sólo es promovido por la desigualdad económica y cultural, también lo promueven el abandono familiar y el compromiso docente. El fracaso escolar también nos hace renunciar a una sociedad justa e igualitaria.

El fracaso de estos jóvenes estudiantes es el precio que tiene que pagar la escuela para su triunfo. Son un alto porcentaje de jóvenes cuyo rendimiento es considerablemente inferior a la media nacional de aprovechamiento, pero su fracaso obedece al imperativo de transformación que tiene la escuela de reinención del sujeto, al currículum empatado con la lógica del mercado y al agotamiento de los profesores que no pueden contener el abandono, la repetición y los problemas de indisciplina (Bergalli, 2007: 92).

Los problemas de indisciplina aparecen como resultado de los métodos de estandarización de la educación y de la falta de estrategias de trabajo y compromiso de los docentes para comprender la desigualdad del contexto de sus alumnos. Esta falta



de compromiso docente destruye la autoestima del alumno debido a la dificultad que enfrenta en su aprendizaje, al no reconocer su esfuerzo y el valor de su trabajo, al no escucharlos, al saturarlos de información sin sentido, sin utilidad y obsoleta que no empata con la realidad que viven (Bergalli, 2007: 53).

La respuesta por parte del alumno es un sentimiento vivo de rencor, fatiga y tedio que favorece la violencia y promueve la exclusión que vive, un joven excluido de su familia, de su escuela y de su sociedad. El resultado es un joven con vínculos sociales débiles, cuya semilla de violencia fue sembrada desde los primeros años escolares, la cual ha sido cultivada durante el desarrollo de su difícil infancia hasta que, en la adolescencia, comienza a dar sus primeros frutos. Para este momento, la violencia se ha convertido en una de las tres principales fuentes del poder humano, las otras dos son el conocimiento y el dinero (Rojas, 1995: 15).

Son entonces la escuela y la familia quienes juegan un papel especial en la promoción de esta violencia. Niños y jóvenes, que desde su infancia quedan atrapados en situaciones impulsadas por el miedo, la fatiga, el estrés, el vacío y la violencia, son sujetos que desde temprana edad no desarrollan el sentido de la seguridad; por el contrario, sus exigencias vitales fueron ignoradas en dos de las grandes agencias socializadoras, en las cuales la violencia se esconde celosamente en la retórica de lo público, y se rodean de una coraza protectora de tabús y silencio; me refiero a la familia y la escuela (Rojas, 1995: 30).

De ahí que en el hogar la pobreza, los conflictos de pareja, el abuso de las drogas, el alcohol, los embarazos no deseados, las enfermedades físicas, la violencia emocional, las agresiones y discusiones constantes entre los padres, las escasas muestras de amor en la pareja, la intromisión de los familiares en la vida de pareja, la baja autoestima de los padres y el abandono, sean el caldo de cultivo para el fracaso escolar y la violencia, al igual que en la escuela, donde sus profesores suelen ser protagonistas de estas mismas vivencias en su cotidianidad, y se suma la simulación de sus compromisos, las atrocidades de su ignorancia y falta de vocación, todo ello contribuye, en buena medida, para hacer florecer el desequilibrio entre las aspiraciones y las oportunidades que un alumno tiene para desarrollarse en una sociedad justa e igualitaria. Todas estas condiciones de violencia, miedo y cansancio son, en realidad, las raíces que dan origen a la violencia que viven los jóvenes de nuestra sociedad.

## **El cansancio**

En la época actual, el miedo ha apoderado de nosotros y la dinámica agobiante de nuestra vida urbana vulnera nuestro tiempo, un tiempo que es tan breve que no nos

permite pensar en los otros, no nos damos tiempo para la escucha, para el diálogo. Vivimos en una sociedad de sordos, mudos y ciegos (Han, 2012: 12).

La gran paradoja es que vivimos en una época de auge en las tecnologías, del desarrollo omnipotente de la comunicación y cada vez nos comunicamos menos. Vivimos un constante bombardeo de noticias que no dicen nada. Programas insulsos en la televisión, donde el objetivo es paralizarnos de miedo con muertos que viven, con robots que nos someten, con invasiones de otros mundos, con virus que nos aniquilan (Han, 2012: 14).

Para librarnos de este miedo, cada uno se pierde en su pantalla, bien sea la de TV o la del teléfono o la Tablet, o en su computadora. Cada vez hay menos sometimientos y una mayor lucha por el reconocimiento. Antes el sometimiento amo-esclavo, padre-hijo, maestro-alumno, autoridad-subordinado, implicaba que uno quería ser visto por el otro y por eso los sujetos se esforzaban para buscar en el otro la mirada gratificante que corresponde al esfuerzo, al valor del trabajo.

Hoy, sin embargo, uno vive para el trabajo, para el patrón, para el funcionario en turno, para el dueño de los servicios que contratamos, sin que éste necesariamente sepa quiénes somos. Porque hoy somos un número de la credencial de elector, un número de empleado, un voto potencial, un número de referencia para el cobro de impuestos. Vivimos en el vacío total, no sabemos qué queremos ni para qué lo queremos; sin duda, es un problema de identidad y un narcisismo en todas sus formas de expresión (Han, 2012: 16-18).

Nos referimos a lo que Han denomina sociedad competitiva, donde cada uno ve por sí mismo. Somos egoístas e indiferentes, no nos importa lo que le pase al otro, a nuestros compañeros de trabajo, a nuestros vecinos, a nuestros alumnos, a nuestros familiares. Es una sociedad que ha dado muerte a la colaboración, al trabajo en conjunto, al bien común.

Qué paradójico es el discurso: mientras que la reforma educativa exige que, como educadores, se piense en el bien de los alumnos y en el trabajo colaborativo, a los directores, supervisores y autoridades responsables del funcionamiento de los planes y programas de estudio lo que menos les interesa es el habla, la escucha, la colaboración; todos somos sólo un número, un empleado, una plaza en horas, de medio tiempo o de tiempo completo.

Estas condiciones han ido desdibujando la palabra. En la soledad de una vida acompañada, todos sabemos el efecto que han tenido las redes sociales; todos queremos hablar, decir algo, por eso se publica en los muros de Facebook una sarta de tonterías, fotos, historias, reseñas personales, deseos, fantasías, quejas, denuncias. Sólo ahí nos atrevemos a decir lo que no decimos de frente, hacemos público lo que es un secreto personal.

Esta ola de tecnología lo que muestra es la muerte de la privacidad y la pérdida de los intercambios personales por la imposición de los minutos virtuales para suponer que uno se relaciona con el otro, que nos escucha, que nos habla, que nos acompaña. Pensamos que las redes nos dan libertad mediante su velocidad, que ahí nadie nos niega, nos excluye, nos juzga, nos cuestiona, que sólo ahí podemos romper con el hartazgo del silencio, con el desprecio; sólo ahí tenemos la posibilidad fugaz de ser vistos por el otro, al que nosotros no somos capaces de ver, de escuchar, de darle la palabra, porque la dinámica de lo cotidiano nos cansa: uno siempre está cansado por que queremos mantener nuestra efímera presencia para rendir, para ser mejores, para que el director, los alumnos y el supervisor siempre sean testigos del esfuerzo constante, para no perder el empleo, para no ser sancionados. Pero ya no estamos enamorados de lo que hacemos, de nuestras ideas, de nuestra vocación como educadores, como padres de familia (Han, 2012: 28-29).

También los alumnos están cansados, cansados de nuestro cansancio, del cansancio de sus padres, de los gobernantes, de la sociedad que no les ofrece ninguna esperanza. Están cansados de los horarios infames que viven sus profesores, corriendo de un plantel a otro para cumplir con un horario y poder completar la paga para sobrevivir. Están cansados, al igual que sus profesores, de tantos controles burocráticos. Como lo que existe son tantos controles con los que se pretende el logro de una mejoría de la educación, al final lo que menos importa es educar.

En esta sociedad del cansancio, la palabra se está agotando, y por falta de compromiso, escucha y acompañamiento nos cansamos emocionalmente por tanto estímulo, por tanto esfuerzo, por tratar de ser diferente, auténtico, único, dentro un mundo homogéneo, global. No entendemos que los culpables de este cansancio se muestran en el déficit de atención, en los trastornos de los límites de la personalidad, en el síndrome del desgaste ocupacional, como los protagonistas patológicos de esta violencia y de esta negatividad incansable que promueve un constante éxito que no alcanzamos y que nos agobia, nos cansa. Sin embargo, lo real es que el único culpable del vencimiento generacional es la muerte del otro, del diferente, del extraño. Porque en esta sociedad del cansancio ya todo es igual, idéntico, todo es asimilable, todos queremos un teléfono celular, una pantalla de televisión, un coche último modelo, un perfume, una marca de ropa, asistir al mismo concierto, compramos el mismo disco y buscamos tener membresía en el mismo club.

En esta alienación, cualquiera es capaz de trabajar por dos, cinco o diez mil pesos, durante ocho o diez horas al día; de denunciar a su compañero para ganar sus horas; de regalar su dignidad en un voto para no perder sus horas de trabajo; de soportar al hijo del recomendado; de ser complaciente con el capataz, con el director, que es recomendado e incompetente para el ejercicio de su función; de corromperse con los

líderes sindicales, con la falsa promesa de una mejoría laboral, de buscar vender todo lo que se pueda vender al alumno, al compañero, al vecino, al familiar, con tal de no dejar de ser parte de las masas (Han, 2012: 33-34).

Aquí la idea de la extrañeza está en aquel que usa la palabra para exigir, para demandar un derecho, para defender al desvalido, para enseñar a sus alumnos a luchar por la libertad y la justicia. El extraño es desvanecido no por las autoridades, sino por sus propios compañeros, porque lo que impera en la sociedad es el cansancio, es la idea de lo idéntico, donde los matices de lo extraño tienden a ser borrados. En esta visión de lo idéntico, el profesor que simula, el padre que no acompaña, el político, el líder sindical y el funcionario corrupto es visto como algo común, como algo no extraño que, sin embargo, es susceptible de ser suprimido.

Para muchos, en el fondo todo es lo mismo, es lo común como común es ver a una mujer devastada en su autoestima manteniendo a un hombre para que no la deje sola; es lo mismo soportar vejaciones, golpes, insultos. Es común ver cómo les entregan su cheque para que administren su dinero; es común mantener silencio ante el autoritarismo del jefe inmediato; es común que los hijos sigan los pasos de sus padres y que las hijas sean una réplica fiel y mejorada de la madre sumisa, del padre golpeador, adicto o delincuente; que los alumnos se encuentren cada día frente a profesores devastados que no se preparan, que no educan con la palabra, porque muchos de ellos se perdieron en esta sociedad de la masa, en esta sociedad del cansancio.

Hoy los profesores y los padres de familia se han desdibujado de las fronteras de los límites porque han anulado la palabra, el discurso, la razón, la compañía, la diferencia. Se han distanciado moralmente de sus jóvenes generaciones porque la palabra se ha pervertido, la excepción ha desaparecido, la confianza se ha desvanecido. Todos aceptan las condiciones que les imponen para poder sobrevivir. Nos asumimos en una época de promiscuidad que todo lo confunde, lo hace invisible, pero todo se mide, todo se evalúa, todo se observa, todo se vigila en una dimensión donde todo se niega, donde anulamos e ignoramos al otro. No es importante que los alumnos aprueben, con altas o bajas notas; no importa si saben o no saben, todo es indiferente; lo que interesa es negativo del otro, somos egoístas, insensatos y mudos ante el futuro de nuestros educandos, de nuestros hijos.

Esta indiferencia hace que nuestras relaciones sociales sean débiles y que todo lo que hacemos sea efímero; nuestras amistades, nuestras relaciones íntimas, nuestro compromiso, todo es indiferente porque estamos cansados, aburridos: ¿qué más da?, como se dice recurrentemente. El alumno sólo está unos años en el plantel; los hijos crecerán y se irán; otros más sólo trabajan esperando el tiempo para jubilarse; algunas mujeres están resignadas y conformes con su devastada vida cotidiana. Son juicios basados en el miedo a tomar decisiones, a asumir el valor de las palabras, a atreverse a

ser libres, a autovalorarse, a librarse de esa pesada lápida que soportaron los abuelos, los padres y que hoy soportan los hijos. Al final, los alumnos, no muchos por desgracia, se esforzarán por hacer valer la palabra en su lucha, por tratar de ser auténticos, por luchar por una vida justa, y algunos otros se convertirán en casos excepcionales que al final no ponen en riesgo al sistema.

Esta indiferencia es la que nos fatiga, nos asfixia, la que nos lleva al hartazgo; la que hace que nadie importe. Así es nuestra labor como profesores: siempre pretendemos que nuestros alumnos sean iguales todos, por lo que nuestras clases son las mismas por años, no marcamos la diferencia, no nos preparamos, estamos cansados, aburridos. Nunca cuestionamos nada, no enseñamos a nuestros alumnos a usar la palabra como una herramienta del pensamiento; nunca cuestionamos los acontecimientos cotidianos, ¿qué importa? Al fin, nada se puede hacer, y eso mismo decimos cuando despiden a alguien de nuestro plantel, cuando pasan sobre nuestros derechos, sobre nuestra condición humana. Como padres, siempre nos justificamos diciendo que las cosas son así, que siempre han sido y serán así, para qué conflictuarnos, para qué luchar por ser diferentes si nunca nada cambia (Han, 2012: 48-49).

Con nuestra indiferencia, educamos y cancelamos el sueño de nuestras futuras generaciones porque al final somos un espejo en el que los jóvenes se miran; nos ven extenuados, indiferentes ante las exigencias de nuestros derechos; estamos moralmente anestesiados, somos sumisos, ciegos, mudos y sordos. Los jóvenes bien saben que nosotros hemos asesinado el diálogo, la palabra, que somos analfabetos tecnológicos, mediocres y conformistas, que no luchamos por el ejercicio de las condiciones mínimas de respeto y justicia, que somos pobres en todos los sentidos y débiles.

### **A manera de corolario**

Como podemos advertir, las condiciones socioculturales que se viven cotidianamente influyen directamente en la realidad de nuestras escuelas y familias, y los principales afectados son las jóvenes generaciones de cientos de miles de niños y jóvenes de nuestro país. Los conflictos y tensiones que vivían los padres y profesores hace tres décadas en nada se parecen a la condición de ansiedad, depresión y estrés que hoy vivimos; son el resultado de una sociedad plagada de contradicciones, una sociedad donde lo importante es la ganancia, el reconocimiento constante y el consumo galopante. Se trata de enfermedades que nos asfixian: estrés, angustia, ira, enojo e hiperactividad y cansancio; todas son enfermedades que nos envuelven y matan lentamente; infartos al miocardio, infartos cerebrales, depresión, suicidios, todos los días miles y miles de mexicanos forman parte de las estadísticas.

Nada nos hace descansar, de todo nos alteramos: nos agobia llegar tarde al trabajo, al club, al supermercado, al cine. No existe el descanso, no podemos escapar de la apabullante publicidad que nos tiene insatisfechos permanentemente, que nos aísla, que nos somete a una soledad pavorosamente acompañada; estamos inundados de sobreinformación que nos atemoriza, por eso nos da miedo estar viejos, gordos, feos, flacos, solos y enfermos. Hoy la sociedad nos ha impuesto un estilo de vida que nos enferma, que nos hace claudicar como humanos; vivimos, dice Han, como zombis. Se trata de vivir sin sentir ningún dolor. Ya nadie quiere comprometerse a nada, de lo que se trata es de evitar cualquier tipo de herida emocional; lo único que importa somos nosotros, nuestra condición, nuestra buena imagen; nos hemos vuelto extremadamente narcisistas, hemos perdido el sentido de lo humano.

Hemos claudicado a nuestro compromiso como docentes no sólo en el salón de clases, sino en lo que mostramos de nosotros mismos, en la confianza a nuestro propio esfuerzo, a lo que hacemos. Por eso muchos de nosotros, cientos, buscamos educar a nuestros hijos en escuelas privadas, preparatorias y universidades, pensando que aquellas instituciones son mejores que las públicas, que ahí los docentes sí hacen bien su trabajo, porque nosotros no lo hacemos bien, porque no podemos responder a las exigencias que nos reclaman nuestros alumnos, generaciones que tienen más información que la que tenemos nosotros. Nuestra capacidad para procesar información es mínima ante el océano de información que tienen los jóvenes. Perdimos la capacidad de amar y de respeto a nosotros mismos.

¿Cómo queremos ser transformadores del cambio cuando deambulamos en el silencio, cuando estamos siempre cansados, cuando hemos perdido la distinción entre lo normal y lo patológico; cuando hoy las escuelas no enseñan, los hospitales no curan, las familias expulsan; cuando estamos en un estado de orfandad total de la justicia, cuando hoy somos masa y no sujetos, cuando vivimos en un mundo de sobreabundancia de la información y en medio de ésta lo que sobresale es lo idéntico, que opera como un marco de control evidente? Lo que buscamos finalmente es sobrevivir como magnate, como profesor de asignatura o de tiempo completo, como médico, como mecánico, como policía, no importa cómo, pero con una idea de rendimiento negativo que nos produce depresión, psicosis, fracaso, frustración, enojo, violencia (Han, 2012: 56).

Ante todo esto, ¿qué hacer?, ¿cómo enfrentar esta condición que la sociedad nos ha impuesto? ¿Realmente estamos acabados como sociedad, como comunidad? Me niego a creerlo. Si bien es cierto que vivimos en una sociedad llena de injusticias donde abundan docentes cansados de su labor, vencidos por la rutina y hundidos en la simulación, así como padres de familia, hijos y estudiantes confusos, cansados y devastados, los hay también quienes cuestionan, dudan y son capaces de lanzar un grito

desesperado, subversivo para buscar un mejor mañana. No creo en el fin de la historia y mucho menos en el fin de la socialidad ni apuesto a la pérdida de la confianza en el otro. Es por esta última razón por la que debemos reivindicar el uso de la palabra, para romper el círculo perverso de la pobreza y la injusticia, porque la educación es la única herramienta que tenemos para construir un mundo mejor como legado para nuestras próximas generaciones.

## Referencias

- Albando, Hugo (2018). “Autorité et bienveillance, des valeurs en tension”. *Sciences Humaines*, núm. 307, octubre, Francia.
- Bergalli, Roberto (2007). *Jóvenes y adultos. El difícil vínculo social*. Barcelona, Anthropos.
- Castorena Gómez, José. H. (2016). “El lenguaje: vehículo y herramienta del pensamiento”. Ponencia del Foro de Matemáticas. UNAM, México. Recuperado de <<http://dcb.fi-c.unam.mx/Eventos/ForoMatematicas2/memorias2/ponencias/03.pdf>>.
- Spinosa, Lucia *et al.* (2018). *¿Por qué (no) leer a Byung-Chul Han?* Argentina, Ubu Ediciones.
- Giddens, Anthony (2001). *Sociología*. Madrid, Alianza.
- Han, Byung-Chul (2012). *La sociedad del cansancio*. Barcelona, Herder Editorial.
- (2013a). *La sociedad de la transparencia*. Barcelona, Herder Editorial.
- (2013b). *Topología de la violencia*. Barcelona, Herder Editorial.
- (2014a). *Psicopolítica*. Barcelona, Herder Editorial.
- (2014b). *En el enjambre*. Barcelona, Herder Editorial.
- (2015). *El aroma del tiempo. Un ensayo filosófico sobre el arte de demostrarse*. Barcelona, Herder Editorial.
- (2016). *Sobre el poder*. Barcelona, Herder Editorial.
- Hernández Ríos, Iván (2010). “Historias y propuestas de una mirada científica en construcción”. *Rev. Semiótica y Comunicología* núm. 72, México, ITESM.
- Kammerer, Béatrice (2018). “École publique, un monopole contesté”. *Sciences Humaines* núm. 307, octubre, France.
- Mallamaci Germán, Marco (2017). “El poder psicopolítico en las sociedades post-disciplinarias del homo digitalis. Apuntes sobre el pensamiento de Byung-Chul Han”. *Revista Latina de Sociología* vol. 7(1).
- Orozco Garibay, José Manuel (2019). *Han y su vida contemplativa*. México, ETM.

- (2015). *La fractura social. Del cansancio al aburrimiento*. México, ETM.
- Rojas, Marcos Luis (1995). *Las semillas de la violencia*. España, Espasa Calpe.
- Vásquez Rocca, Adolfo (2017). Byung-Chul Han: la sociedad de la transparencia, autoexplotación neoliberal y psicopolítica. De lo viral-inmunológico a lo neuronal-estresante”. *Reflexiones Magistrales*, año 6, núm. 41, octubre-noviembre. Recuperado de <<http://reflexionesmarginales.com/3.0/byung-chul-han/>>.
- Zavala M., Iris. (2009). *La (di)famación de la palabra. Ensayos polémicos de ética y cultura*. Barcelona, Anthropos.





# PERSPECTIVA TEÓRICA DE ZYGMUNT BAUMAN: SOCIEDAD LÍQUIDA, INCERTIDUMBRE Y RIESGO

*José Luis Estrada Rodríguez*

## **Introducción**

Las teorías sociológicas tienen como objetivo establecer un vínculo entre la teoría y la praxis. Es decir, explican la realidad desde distintos puntos de vista y, sobre todo, a partir de la comprensión fenomenológica de los acontecimientos y hechos presentes. Por ello, el sociólogo polaco Zygmunt Bauman comunica sus ideas, promueve sus reflexiones y aporta elementos para esclarecer los hechos sociales, por qué se producen y reproducen. Pero también aporta una crítica certera sobre la posmodernidad con la creación del término “modernidad líquida”, caracterizada por el consumismo y el desarrollo de una conducta basada en el mercado, en la conducta social hacia lo efímero.

Bauman considera, a lo largo de su extensa obra publicada, que los sujetos sociales o ciudadanos están experimentando hoy en día un proceso de vacío social: los referentes teóricos anteriores se han modificado hacia lo rápido y fugaz; pero también hacia lo impreciso e incierto: la incertidumbre de la globalización y la modernidad. Estos conceptos se han difundido en los medios de comunicación masiva, cultivando su reproducción social y asimilación, por lo cual se requieren nuevas herramientas teórico-metodológicas para explicar la realidad.

No se abordará en este trabajo la vida de Bauman porque ya ha sido ampliamente documentada por otros autores (Mirchandani, 2005; Zabludovsky, 2013), sino el contexto a partir del cual éste desarrolla sus distintas categorías vinculadas entre sí: modernidad líquida, amor líquido, miedo líquido, vida líquida y otras. Bauman describe la modernidad a partir de dos fenómenos: la globalización y el consumo,

que traen consigo inequidad, desigualdad social, deterioro de las relaciones sociales y exclusión. Es, por tanto, uno de los pensadores más importantes del siglo XXI que explica la conducta humana desde nuevos paradigmas que se describirán en este trabajo, y que invitan al lector a insertarse en esta reflexión sociológica profunda. La crítica establecida por nuestro autor es muy aguda e incisiva sobre los fenómenos de la globalización y la modernidad, donde el número de excluidos sociales se incrementa; donde, en países como México, las desigualdades no sólo tienen que ver con el ingreso, sino con otras variables de análisis, y donde altos niveles de asimetría pueden reducir el capital social en las comunidades y los niveles de confianza entre los ciudadanos (CM, 2018: 22).

Además, cuando hablamos de desigualdad en términos materiales, también debemos agregar la asimetría en la información que reciben las audiencias, misma que se considera un bien privilegiado disponible sólo para unos cuantos. Bauman, científico social, desde esta perspectiva, aporta un amplio debate sobre cómo debe promoverse la igualdad y equidad en tiempos de incertidumbre. El objetivo final de este trabajo es aportar categorías de análisis para la comprensión de los acontecimientos que vivimos actualmente, desde la fragilidad en las relaciones sociales; explica el papel del Estado, cada vez más vulnerable ante otros actores dentro de la política, pero también en torno a los individuos cada vez más aislados y carentes de ética, así como valores comunes donde prolifera la ausencia de compromisos, inconsistente y frágil. Pero también la violencia que producen los sujetos para asegurar un bien, satisfacción o mejores condiciones de vida. Bauman (2017) denuncia, asimismo, la crisis de seguridad en la que es necesario volver al *Leviatán* de Hobbes para asegurar el control de las poblaciones.

Con este sentido, Bauman explica en su libro *Modernidad líquida*, publicado en 2000, que el contexto histórico es importante para comprender que hasta antes del siglo XX, las instituciones como la familia, el Estado, gobierno y la sociedad, como ese conjunto de personas integradas bajo una misma meta o fin, se desvanecieron; se perdió la posibilidad de tener una certeza porque incluso la inseguridad creció en todo el mundo, y el empleo y las relaciones se diluyeron dando pie a una modernidad líquida caracterizada por su fragilidad. Pero también se refiere a la posibilidad que tiene los líquidos de fluir, de desplazarse, avanzar y ser distintos a los cuerpos sólidos que permanecen.

El concepto “líquido” que adopta Bauman en su obra es una metáfora construida a partir de este proceso de análisis y observación sociológica en torno a la sociedad, que rompe con la sociología clásica de autores del siglo pasado como Emilio Durkheim (1987) o George Simmel (2017), así como con algunos contemporáneos como Giddens (2000) y otros. El objetivo de este apartado es revisar las categorías de

análisis que Bauman construyó y la aplicación práctica de las mismas a fenómenos sociales como pobreza, exclusión, marginación, indiferencia social, inseguridad, vulnerabilidad y otros que vivimos actualmente.

En su última obra, Bauman (2017) sostiene que es preciso volver a los valores humanos de antaño, del contexto histórico, que se han pulverizado u olvidado, porque ahora el respeto a los derechos humanos está ausente, ya que se vive un proceso de deshumanización. En su obra *Retrotopía*, construye un argumento sólido a favor de la búsqueda en el pasado de los valores como mecanismo para contrarrestar el capitalismo y la sociedad individualizada edificada a partir de internet y las redes sociales en la sociedad digitalizada.

Los desposeídos son, de acuerdo con Bauman (2017), aquellos que están excluidos, marginados, producto de ese esquema en el cual, dentro del capitalismo, no todos pueden acceder a los beneficios, donde el modelo de Estado de Bienestar se ha terminado. Por ello, el sociólogo y filósofo construye el término “liquidez” como la característica que tienen los objetos de ser transitorios, de estar imposibilitados a conservar su estado o forma original. Las estructuras institucionales que anteriormente estaban arraigadas fueron también fugaces, transitorias, y por ello se promueve su comprensión y análisis.

Adicionalmente, este trabajo pretende ser un instrumento metodológico para los seguidores de la teoría sociológica, y contribuir al debate abierto en torno a la obra de Bauman.<sup>1</sup> En este sentido, la obra de nuestro autor ha recibido críticas por su método de trabajo: el ensayo, que no tiene un corte especialmente sociológico ni rígido, sino todo lo contrario: sus trabajos se caracterizan por la interdisciplinariedad y la hibridez de su análisis intelectual.

### **Categorías de análisis**

La prolífica obra de Bauman contiene una serie de categorías de análisis sociológicas que describen el contexto histórico en el cual se suscribe el autor. Bauman (2005) señala la “vida líquida” como ese proceso a través del cual la modernidad atrapa a los sujetos y caracteriza su entorno a partir de la incertidumbre y la forma en que la sociedad moderna no tiene un rumbo fijo.<sup>2</sup> Porque también este proceso está vinculado con

<sup>1</sup> Zygmunt Bauman, pensador anglo-polaco, falleció el 9 de enero de 2017 a la edad de 91 años.

<sup>2</sup> Bauman (2005) sostiene que existe incertidumbre incluso en las propias instituciones, en virtud de los cambios y modificaciones ante el Estado-nación cada vez más adelgazado.

la acumulación de capital, con el empleo y la forma en la que se establece un modelo de propiedad en las personas. La vida líquida significa que las personas no están en condiciones de pensar en el futuro, porque la duda y ambigüedad es permanente en el modelo neoliberal, extendido globalmente en todo el mundo.

Además, Bauman (1996) sostiene que la certidumbre que caracterizaba a los hechos sociales se perdió con la posmodernidad o con la también llamada “modernidad líquida”. Este último concepto surgió con la publicación del libro de Jean-François Lyotard en 1929, el cual evoca distintas modificaciones en el ámbito social que van desde el pensamiento crítico hasta la posibilidad de disentir, cuestionar y sostener que no existe una verdad, sino distintas verdades, como un proceso discontinuo dentro de las ciencias sociales y en especial dentro de la sociología crítica. El trabajo de Lyotard es importante porque debate en torno a las transformaciones del saber y el conocimiento, sobre cómo se han modificado las prácticas socioculturales. “Con la introducción generalizada de las máquinas en la sociedad y en la cultura, todo se determina por su operatividad, por su eficacia instrumental” (Espinoza, 2010: 13). Empero, Bauman opta por ceñir sus trabajos a la era de la modernidad líquida, que para otros autores, como Lyotard, será la posmodernidad. Por ello, en este trabajo nos referiremos a este concepto.

De ahí toma Bauman su crítica al consumo, porque, al igual que Lyotard, coincide en señalar que las mercancías se han impuesto a los productos porque ahora todo se vende: las ideas, los valores y otros fenómenos que en el anterior periodo moderno no habían tenido éxito en permear a la sociedad. Ahora el consumo es lo que determina a los sujetos, los construye y deconstruye, porque ahora se privilegia la identidad que se forma en el consumo de productos que tienen una valoración simbólica. El supermercado está abarrotado, lleno de productos que no tienen necesariamente un fin material, sino simbólico, por el significado que logran alcanzar en la sociedad. Ahí están los sueños, anhelos y todas las condiciones que comunican y enlazan a la sociedad. Asimismo, los medios de comunicación masiva tradicionales que tenían un soporte material, ahora están en la modernidad líquida porque han pasado a la era digital, donde Facebook, Twitter y otras redes sociales promueven la inmediatez de los mensajes, pero también un esquema frágil, volátil e instantáneo de la información que se difunde. El periodismo pasó de ser un mecanismo de control del gobierno hacia los ciudadanos, en una forma para promover las libertades, donde los ciudadanos publican, editan, comunican y difunden. Su espectro de alcance en internet es muy amplio, la inmediatez es fabulosa, pero el problema es que un anuncio en las redes es efímero y por ello escasamente puede ser recordado.

Twitter está en la dinámica de la comunicación efímera, inmediata, pasajera, volátil, y con estos calificativos se acerca a la versión de la comunicación líquida que

Bauman describe en sus aportaciones. El mejor ejemplo está en el presidente de Estados Unidos, Donald Trump, quien es seguido por 46.9 millones de usuarios de las redes sociales, cuando él sólo sigue a 45 personas, todas de su círculo cercano. Pero lo que importa es precisamente el papel que tiene en la modernidad líquida como mecanismo de control y como esquema de inmediatez, otra de las características que Bauman sostiene en sus conceptos. Trump utiliza este medio de comunicación masiva para establecer una relación directa con la audiencia, pero es informal, fuera del esquema presidencial tradicional que ha existido. Sin embargo, se enmarca dentro de la globalización a partir de comprender cómo la inmediatez construye un esquema vinculado con la tesis de Bauman. Trump, en su cuenta de Twitter, establece los mismos parámetros de éxito que hay en la sociedad globalizada; habla de los migrantes, de los triunfadores y perdedores de acuerdo con el modelo norteamericano vinculado con el consumo y las prácticas de exclusión.

Bauman (2008) establece que los migrantes están carentes de derechos, excluidos de los beneficios de su país, de donde tienen que huir y refugiarse en otros espacios, buscando beneficios en otra tierra. Según el informe *Moving for Prosperity: Global Migration and Labor Markets* (“Trasladarse para alcanzar la prosperidad: La migración mundial y los mercados de trabajo”), la migración es para muchos la única oportunidad para obtener beneficios. Empero, el riesgo para los migrantes es alto, los embates del capitalismo y de los gobiernos hacia los migrantes es grave. Intolerancia, desatención e incompreensión son las constantes que reciben los que huyen del país. Trump, por su parte, se ha declarado contra los migrantes, postulando que son un riesgo social, para obtener votos y gobernabilidad en un país de fuertes desigualdades. El tema sobre el cual más ha tuiteado es sobre las noticias falsas, las *fake news* que prevalecen en la red. El presidente de la nación más poderosa del orbe sigue tres parámetros fundamentales: la crítica, la generación de opinión a partir de otras noticias y la autopromoción. Así gobierna, controla a la opinión pública y construye una realidad a partir de excluir los temas que no son de interés. Sólo lo que tuitea es lo importante, marcando, por tanto, la agenda de gobierno y los temas a los que los medios de comunicación masiva darán seguimiento.

Vivimos, por tanto, en un esquema de comunicación líquida, maleable y también cambiante de forma abrupta, súbita permanente. Las noticias en los periódicos digitales continúan actualizándose, no existe un cierre de edición de los periódicos que se difunden en línea; actualmente este proceso es permanente. En los medios se produce también incertidumbre y miedo, los *mass media* como una extensión del poder político construyen también ideas vinculadas con el riesgo a perder los beneficios y satisfactores. Y al igual que en la teoría comunicativa sobre “la espiral del silencio”, se tiene miedo al aislamiento, a la soledad y a la exclusión social. Por ello las marcas

de ropa tienen mucho éxito en esta era posmoderna, porque buscan arropar, cuidar y proteger a la sociedad consumista, los integran y agrupan.

Pero también en esta sociedad posmoderna se excluye con base en los estereotipos, en la construcción social que se emite y reproduce en los medios de comunicación o en las redes sociales, ahora en la era de internet. Obama, con 99 millones de seguidores en Twitter, construyó un esquema de tolerancia, aceptación y apoyo, valores que se han transformado ahora con Trump hacia el totalitarismo y la cerrazón. Si bien durante la presidencia de Obama se logró instrumentar políticas de apoyo hacia la población de color como una medida de fortalecimiento positivo, ahora se han mantenido en la marginación, gobernar para los más favorecidos y para la América corporativa.

La comunicación, en consecuencia, es fundamental en la construcción de estos referentes sociales. La sociedad construye su opinión pública y cualquier problema mediante su aceptación tácita a participar donde están todos. Así, en este proceso, se produce una relación contradictoria: las personas se sienten inestables y por eso buscan el reconocimiento social, pero también, a su vez, están vulnerables y con miedo ante los cambios y modificaciones que hay en la moda, en las actividades y en todo lo que implica la interacción humana, porque genera exclusión.

No obstante, también en esta “modernidad líquida” cabe otro concepto relacionado con lo que acontece en las calles, en la sociedad, que es la desconfianza, derivada de la inseguridad y la incertidumbre. Bauman (2008a) sostiene que la seguridad en nuestros días se considera un bien escaso, y la sociedad ante el miedo a la violencia produce una reacción de fomentar el Estado de Excepción, la vulnerabilidad de los derechos humanos ante la exigencia de seguridad y control de las poblaciones. Así, el modelo de restauración carcelaria se ha modificado por una visión más punitiva por parte del Estado, para encarcelar, vigilar y castigar a todos aquellos que se salgan de la norma. Se transformó el Estado de Bienestar como modelo económico a un Estado de Excepción donde la policía adquiere más atribuciones y la milicia controla a las poblaciones aun en época de paz. Incluso podemos señalar que se ha modificado también la visión preventiva, anteriormente se buscaba reinsertar, incluir a los jóvenes nuevamente en la sociedad.

Se pretendía con este modelo que los grupos vulnerables, las bandas y los grupos de jóvenes alejados de la vía institucional, pudieran participar, integrarse y modificar sus patrones de conducta orientada hacia la violencia, delincuencia y otros tipos de violencia. Se establecía en sus protocolos de políticas públicas distribuidos en América Latina que debían disminuir las violencias invisibilizadas, las que se derivan de la violencia simbólica y psicológica. Además, mediante acciones interinstitucionales, se buscaba ejecutar acciones que ayudaran a disminuir las violen-

cias estructurales producto del poco desarrollo, el hacinamiento, la poca educación, la pobreza y la marginación. Es decir, el modelo implantado tenía como objetivo resarcir los problemas que habían causado la globalización y las políticas neoliberales.

Además, se buscaba atacar la problemática existente, así como algunas de las causas y factores de riesgo: a) embarazo adolescente, b) consumo de drogas legales e ilegales, c) ambientes familiares deteriorados o problemáticos, d) deserción escolar, e) falta de oportunidades laborales, deserción e informalidad y desocupación, f) capital social debilitado y participación ciudadana incipiente, g) entornos de ilegalidad, h) espacios públicos insuficientes y deteriorados, y i) marginación y exclusión social. Así se buscó incidir en las causas y promover ajustes estructurales, considerar la inseguridad como un fenómeno multifactorial. Se partió de un concepto de seguridad ciudadana para comprender que los ciudadanos tienen un papel activo dentro del proceso preventivo. Asimismo, se contemplaron múltiples formas de intervenir socialmente en las comunidades: a partir de organización de grupos deportivos, elaboración de artesanías, pintura, y todo tipo de talleres que buscaran reforzar los valores familiares e introducir a los jóvenes en procesos de inclusión social y, sobre todo, en el desarrollo de actividades. El objetivo era incidir en las redes sociales, en la integración social y la cohesión.

Por ello se construyó un sistema de justicia restaurativa en la década de los ochenta, con el modelo de seguridad ciudadana en América Latina, pero ahora se han construido mecanismos para endurecer las leyes o pasar de un esquema preventivo al punitivo. Vivimos tiempos en los cuales la comunicación puede ser imprecisa, pero también negativa o falsa. La campaña por la presidencia de la República en Brasil, durante 2018, permitió el triunfo de Jair Bolsonaro, un exmilitar de 63 años, a partir de las redes sociales, pero también por un efecto de miedo, contradicción, extrapolación social y mentiras, ya que logró capitalizar en su campaña política la indignación social, el desencanto por la política y el desapego a las instituciones.

Con 8 millones de seguidores en Facebook, Bolsonaro se insertó en la política líquida, haciendo alusión a Bauman y su concepto de “vida líquida”, porque utilizó las redes sociales y las aplicaciones móviles de comunicación masiva como WhatsApp, para infundir miedo, incertidumbre y desconfianza en la sociedad, conceptos que Bauman ya había analizado a profundidad sobre sus efectos y alcances. Bolsonaro, como un ejemplo de comunicación líquida, cambiaba sus ideas de manera continua; su discurso se moldeaba a los intereses de la población y se construía un esquema social de esperanza. En Brasil, 6 de cada 10 ciudadanos utilizan las aplicaciones móviles de mensajería instantánea; con 147 millones de votantes, al menos 120 millones participaron en WhatsApp en la pasada contienda electoral de 2018, donde al final de la segunda vuelta sólo quedaron dos contrincantes: Jair Bolsonaro con una posición



de ultraderecha en el Partido Liberal Social (PLS) y Fernando Haddad, candidato izquierdista del Partido de los Trabajadores (PT).

Bolsonaro utilizó el miedo como un recurso dentro de la campaña política. En uno de sus mensajes promovido por WhatsApp, difundió: “Tienen miedo de que Bolsonaro arme a la población, pero no tienen miedo que Haddad suelte a los bandidos. Qué curioso”. Así, con este tipo de mensajes, prevaleció la desinformación electoral y, por supuesto, la incertidumbre.<sup>3</sup>

La condición social por su esencia es cambiante, incierta y frágil ante las circunstancias y los hechos, por lo cual la certidumbre se diluye. La realidad ordenada se elimina y se forma una realidad compleja pero incierta. Contraria a la visión de Emilio Durkheim, quien planteaba la libertad del individuo relacionada con la dependencia social, en el modelo de Bauman el sujeto adquiere esa libertad, pero fuera de la sociedad, en el aislamiento y en sus actividades en torno a un comportamiento egoísta, mezquino e individual para llegar a sus metas. “El individualismo y el contrato están determinados de manera social por el surgimiento anterior de un tipo social, de una estructura social diferenciada en la cual la integración social no es más el resultado de las semejanzas individuales, sino el resultado de la nueva división del trabajo social” (Durkheim, 1987: 172).

También Bauman (1996) sostiene que los individuos cada vez tienen más autonomía en sus acciones porque están determinados por las múltiples posibilidades de actuar y conservar sus intereses. El consumo es uno de los ejemplos donde se ejerce la libertad. El libre mercado esclaviza a los individuos por medio del consumo, pero a su vez les otorga la libertad en términos de posibilidades para su autorrealización en ese discurso contradictorio.

En ese sentido, la obra de Durkheim (1987) señala que los individuos tienden hacia la individualización, pero que están impedidos por el control social y la integración que exige la vida social; es decir, considera imprescindible la relación entre individuo y sociedad. En cambio, Bauman (2005 y 2007) parte de un supuesto diferente porque considera al individuo como un ente capaz de organizar su vida en torno a sus necesidades y preferencias, alejado del condicionamiento que pudiera establecer la sociedad. Simmel, por otro lado, señala que el individuo busca insertarse en el núcleo social, cumplir con sus demandas y adaptarse. Por eso modifica su conducta a los requerimientos, pero poco a poco va suprimiendo su libertad de acción y se somete, generando un conflicto entre sus deseos y los de la sociedad. Simmel (2017) estable-

<sup>3</sup> Véase “Los ‘whatsapps’ de una campaña envenenada”. En *El País*. Recuperado de <<https://elpais.com/especiales/2018/elecciones-brasil/conversaciones-whatsapp/>> (consultado el 3 de noviembre de 2018).

ce que el comportamiento se basa en la solidaridad como vía para la participación y colaboración social, siempre y cuando el individuo tenga un beneficio.<sup>4</sup>

Bauman adopta una visión distinta, amplia y compleja; construye el concepto “vida líquida” a partir del establecimiento de un mecanismo de comprensión macro sobre la sociedad. “Los logros individuales no pueden solidificarse en bienes duraderos porque los activos se convierten en pasivos y las capacidades en discapacidades en un abrir y cerrar de ojos” (Bauman, 2005: 8). Esta visión marca una pauta de comprensión sobre las acciones de los individuos dispuestos a participar dentro de un esquema social en movimiento permanente. Podemos decir que las certezas se diluyen y se construye un espacio de vulnerabilidad, incertidumbre, fragilidad y descontrol. De igual forma, su pensamiento compensa la idea de Simmel (2017) sobre la necesidad de los individuos de actuar e interactuar para lograr sus fines; en la visión contemporánea, los individuos no necesariamente cooperan con los demás.

Pero también la vida líquida está relacionada con la precariedad, con el incremento de las carencias sociales, culturales y económicas de la sociedad. Los referentes históricos se van diluyendo y la sociedad no tiene un espacio de certeza porque se han eliminado por el modelo neoliberal que inevitablemente conecta con el consumo de los productos, de la ideología y los estereotipos. “En el mundo moderno líquido, la lealtad es motivo de vergüenza, no de orgullo” (Bauman, 2005: 38). Esto significa que la apropiación de los objetos ya no es una posibilidad; todo lo contrario, se convierte en una imposibilidad porque los productos también están hechos para durar muy poco. Hay, además, una precariedad existencial manifestada ante la ausencia de satisfactores en todos los aspectos, desde la condición económica hasta cultural, donde las personas están a la deriva del poder. Surge con ello, en esta visión teórica, el concepto de aporofobia, comprendido como el temor a los pobres, desarrollado por la filósofa Adela Cortina.<sup>5</sup> Este concepto es lo que alimenta el rechazo a inmigrantes y refugiados.<sup>6</sup> No se les rechaza o niega la entrada a otro país por ser extranjeros, sino por ser pobres.

Porque, además, es una condición actual el desempleo, considerar que cualquier persona puede ser cesada de su empleo y sometida a la incapacidad de compra, de consumo. Entonces, cualquier sujeto puede pasar a ser un extraño, una persona di-

<sup>4</sup> Simmel (2017) sostiene que la personalidad moderna se construye a partir de los esquemas sociales y la construcción que se logra a partir del consumo, donde los sujetos forman una comunidad de intereses.

<sup>5</sup> Véase Adela Cortina (2017). *Aporofobia, el rechazo al pobre*. Paidós, Madrid, España.

<sup>6</sup> Actualmente, los 10 países de destino principales reciben 60% de alrededor de 250 millones de migrantes internacionales del mundo.

ferente. Bauman, en su teoría del extraño, plantea esa dualidad, una construcción simbólica de quiénes pertenecen y quiénes no (Pietsch y Marotta, 2009).

En torno a la precariedad, a la ausencia de bienestar en la sociedad, Bauman (2017) sostiene que, en la medida en que el Estado ha dejado a las fuerzas del mercado y el capitalismo, el orden sistémico, cada vez hay más dificultad para proveer a los ciudadanos del bienestar económico, la asistencia social y el respeto a los derechos humanos, porque se ha dejado de ver a las personas como productoras, como campesinos que producen bienes o productos; ahora todos en la sociedad se han convertido en consumidores; porque las grandes empresas son las encargadas de cultivar, cosechar, producir y hacer mercancías. De esta manera, las personas en la modernidad líquida se están desarrollando en una mecánica de consumo que invariablemente lleva a despojar a unos y proveer sólo a unos pocos. El consumo, por cierto, tomando la conceptualización del autor que describimos en este texto, está relacionado con la escasez, con la búsqueda permanente de satisfactores, en una sociedad con muchos problemas y necesidades.

Además, los productos se han originado después de la Revolución Industrial en serie, sin una limitante y sin mediar un proceso de apropiación simbólica. Los productos que se ofertan en el mercado están disponibles para todos, siempre y cuando se puedan pagar y pertenecer a ese grupo social que inconteniblemente está consumiendo.

La obsolescencia programada significa que los productos que encontramos en el supermercado y en los grandes centros comerciales tienen un tiempo de vida relacionado de manera directa con su uso dentro de la sociedad de consumo. La moda se construye bajo esta premisa: servir por un tiempo limitado para desechar, pero no sólo en términos de productos, sino también hacia las personas.

Bauman también reconoce este problema, para lo cual establece la vida de consumo como otra categoría de análisis que describe la forma en la que la sociedad se relaciona y apropia de los productos más allá del valor de uso, porque otorgan una gratificación simbólica. Slade (2006) apunta que los productos tienen una vida útil relacionada con el status y los atributos simbólicos, no reales, sino formados en la percepción y construcción publicitaria o derivados de la mercadotecnia.

En la modernidad, compuesta por múltiples adelantos científicos, se forma también una nueva sociedad vinculada con satisfactores diferentes. Bauman y Tester (2002) construyen distintas ideas en torno al orden social. Actualmente dicho orden está relacionado con el caos, con la incertidumbre y con el ámbito social cada vez más alterado, modificado y construido a partir de las nuevas tecnologías y el aislamiento de los sujetos, por la vía del consumismo. Ahora lo que se privilegia en la sociedad es la productividad dentro del empleo; el éxito social se va dibujando a partir de las posesiones y el acceso a múltiples satisfactores que se construyen dentro del capi-

talismo; los individuos se van despersonalizando porque ahora todos consumen lo mismo. Es decir, el vínculo entre las personas no se da en la comunidad, sino en los centros comerciales, en la compra de los productos que los hacen sentir más felices e integrados, paradójicamente, en la sociedad.

### **La vida de consumo**

Comprender la sociedad es imprescindible para cualquier proyecto social. Desde la realización de las políticas públicas para la atención de las necesidades hasta un plan de gobierno que busque subsanar las carencias de la población en un espacio y territorio determinado. Bajo esta premisa, Bauman describe cómo se realiza el consumo de los productos, bienes y servicios en una sociedad, y critica, a su vez, la manera en la cual se han construido estereotipos y mecanismos de control social en un ambiente globalizado.

Asimismo, Bauman es un autor que modifica la percepción de los ciudadanos para señalar que ahora son consumidores en una red global capaz de conectar a todas las personas por medio de internet, que también construye un espacio de incertidumbre entre las personas que un día pueden tenerlo todo: empleo, salud, bienestar social; y otro, perderlo absolutamente todo. Está vinculado también con la forma en la cual el aparato estatal actúa; ahora el Estado ya no es el único que detenta el control y poder sobre los ciudadanos, pues existen otros actores económicos, pero también políticos en la aldea global. El miedo a los otros también se construye en este espacio de amplia interacción social. ¿Por qué ahora se ha incrementado la inseguridad y la violencia? Bauman (2007a) responde a este cuestionamiento en su obra *Miedo líquido* para explicar la forma en la que se ha construido un esquema de supervivencia distinto al esquema histórico, donde existe precariedad, inestabilidad y vulnerabilidad, pese a los grandes avances científicos.

Augé, antropólogo francés y sociólogo de la modernidad, sostiene, al igual que Bauman, que los tiempos contemporáneos van contra la propia humanidad porque la era de la mercantilización ha construido bienes materiales e inmateriales, donde el valor de cambio está fundado en la utilidad. Si las personas tienen una utilidad en el sistema político y económico, por supuesto tienen un valor, de lo contrario, son un estorbo para el sistema o inadaptados sociales que no tienen cabida y que constituyen los daños colaterales de un sistema capitalista fundado en la competencia. “Las innovaciones tecnológicas están produciendo bienes de consumo, los cuales, a su vez, renuevan la demanda y ordenan las nuevas formas de organización del trabajo” (Augé, 2015: 8).

Los individuos, en las grandes metrópolis, han perdido parte de su libertad, explica Bauman (2007a), porque ahora temen a los enemigos que pueden ser los terroristas, pero también los migrantes, los inadaptados, los excluidos socialmente como producto de la modernidad; se construyen nuevas violencias y miedos, está en la era de la modernidad líquida el miedo a los pobres, a los migrantes, quienes tienen una condición social distinta a la mayoría. Incluso en ideas, porque si se piensa diferente a la opinión dominante se construye una fragilidad, pensar diferente es sinónimo de exclusión hoy en día. La moda lo que busca es construir individuos iguales, que tengan las mismas expectativas y, por ende, los mismos sueños y anhelos. Estrés, pánico y angustia son los mecanismos de control social que se están aplicando. En la era posmoderna el consumo es lo que construye la identidad y lo que mueve a la sociedad, y en la sociedad consumista es el principal impulso de acciones, conducta y operaciones que se realizan, sostiene Bauman. Quien está fuera del mercado, está fuera de la sociedad. Pla (2013) establece que existe una gran cercanía entre Bauman y Niklas Luhmann porque ambos se centran en la discusión sobre el individualismo en la etapa actual.

El individualismo se nutre de la construcción social, se busca el reconocimiento en los demás. Si bien es cierto que en la “modernidad líquida” no hay espacio para hablar de colectivos, sino más bien de procesos individuales que acompañan al sujeto en el proceso de socialización. En esta parte, el amor es una mercancía, un producto que las personas buscan para ser felices, pero sólo se adopta como algo que puede obtenerse, aunque no sea de manera permanente. En el capitalismo todo tiene un precio, por ello el proceso del enamoramiento está vinculado con la compra de productos, bienes y satisfactores.

Otro elemento que está en constante movimiento y alteración es la aprobación social, porque dependemos de la aceptación en la sociedad. Bauman establece para ello una serie de catálogos de cómo el individuo puede pertenecer. La identidad social sólo se descubre cuando participamos dentro del esquema de consumo. “Se logra en la medida en que los individuos asuman y ejerciten una identidad funcionalmente adaptada a las estructuras económicas, institucionales y culturales –como, por ejemplo, ingresos regulares y suficientes; medios de consumo accesibles y ubicuos; estimuladores del consumo omnipresentes; múltiples medios para facilitar los pagos; tendencia al hedonismo; etcétera– que favorecen, precisamente, la acumulación de plusvalía a través del consumo” (Pla, 2013: 56).

La vida de consumo se relaciona, por supuesto, inevitablemente, con el uso de las nuevas tecnologías, donde los jóvenes y adultos ahora exponen su vida privada dentro de las redes sociales. Se convierten, por tanto, los asuntos privados en públicos por ser un escaparate de ideas, imágenes y posiciones ideológicas frente a un aconteci-

miento. El capitalismo como ese modelo de control opera a partir de establecer pautas de reconocimiento a quienes consumen, compran y utilizan los productos. Esto es lo que critica Bauman, por la fragilidad de las relaciones sociales que se dan en internet, pero también construye una profunda reflexión sobre cómo hemos llegado a ensalzar y valorar el consumo. Mientras Durkheim va hacia la agregación de las voluntades individuales, Bauman se inclina a establecer las pautas de individualización en los sujetos, carentes de referentes amplios, porque ahora buscan la satisfacción y la felicidad de manera individual, pero poco pueden hacer los sujetos para transformar su realidad. Bauman (2001) construye un discurso sobre la individualidad a partir de explicar que existen grandes estructuras de control social, de vigilancia sobre las personas, que impiden que puedan actuar conforme a sus designios. Acuña un concepto nuevo sobre la relación entre las personas y las mercancías: fetichismo de la subjetividad, para referirse a la posibilidad que tienen los sujetos de elegir entre las múltiples mercancías y productos como una forma de promover la individualidad y acrecentar las posibilidades de soberanía y libertad. Pero también contempla ese mecanismo de control y dominación a partir de la cultura del consumo.

Hall (2017) señala que la aportación más importante de Bauman es la posibilidad de comprender que el espacio y tiempo están limitados por la posible modificación permanente de los estados sólidos a líquidos, de la transitoriedad de las cosas, hacia un esquema sistémico donde todo se modifica y se altera.

Bauman (2007) establece que la esencia del sujeto es ser vendible y convertirse en un elemento más del “fetichismo de la subjetividad”, porque los productos dentro del mercado tienen un valor simbólico, pero también arbitrario. El consumo, dice Bauman, es un proceso inalienable y no planificado de la vida social, una función imprescindible de la vida biológica que no se encuentra atado ni a la historia ni a la época. “La función central del consumo es el vínculo y la transacción de las relaciones humanas expresadas por ciclos de producción, almacenamiento, distribución y excreción” (Bauman, 2007: 43). En la modernidad existe una amplia capacidad para incidir en el tiempo porque con las nuevas tecnologías se modifica este proceso.

Empero, el consumo promueve ganadores y perdedores dentro del esquema social porque pocos serán los beneficiarios de los progresos, productos innovadores y oportunidades de compra. Los demás ciudadanos serán excluidos, desechados en términos de marginación, y también rechazados por la propia sociedad en la cual se desarrollaron. Vásquez (2008) analiza cómo los desempleados pasan a ser en la sociedad de consumo consumidores inhabilitados, imposibilitados de pertenecer a esta sociedad que exige como vínculo principal la posibilidad de participar del comercio. Si no se cumple con esta característica, se estará en condiciones de vulnerabilidad, exclusión y abandono. En este sentido, la construcción de la identidad en la obra de Bauman

se suscribe a comprender la forma en la cual la sociedad se ha desarrollado bajo un régimen capitalista y un esquema neoliberal.

El Estado, como garante de la libertad y los derechos humanos, entra en crisis bajo este paradigma porque no es posible que pueda garantizar la igualdad entre los ciudadanos, por una parte, y, por otra, que sea incapaz de actuar a favor de la sociedad en todos los casos, porque su figura ha sido desplazada. Estas personas marginadas van a tener también distintos miedos, fobias, filiaciones y maneras de conceptualizar y comprender a la población. La vida de consumo, por lo anteriormente expuesto, promueve la abierta competencia entre los sujetos para premiar el éxito del modelo neoliberal por sobre el antiguo concepto de la sociedad que otros autores acuñaron.

Así, la gratificación duradera y definitiva en el modelo de la vida de consumo, literalmente, no existe, lo que es aprovechado por las empresas que ofertan sus productos, porque van directo a la vulnerabilidad social y a la construcción de preferencias estratificadas por el ingreso económico o *per capita*. Pero al igual que los productos en el mercado, tienen una vida útil corta, son desechables, y también la vida de las personas adopta este mecanismo de fragilidad. Bauman (2005a) establece un vínculo directo entre la modernidad que existe y que construye una dualidad entre opulencia y precariedad. En el libro *Vidas desperdiciadas*, describe la imposibilidad de muchas personas para insertarse en el orden global, porque su paso por el sistema de empleo es efímero, las garantías se disminuyen o son nulas, el Estado bajo el sistema neoliberal se adelgaza y su papel rector se acorta. La migración como fenómeno social produce también esta visión desquebrajada de derechos para todos, pues sólo puede garantizar a unos cuantos el acceso a los múltiples satisfactores.

En ese sentido, el cuestionamiento permanente hacia la sociedad actual en los escritos de Bauman constituye una pieza de análisis trascendental en la sociología, porque no solamente busca comprender el comportamiento de la sociedad, sino, ahora, al individuo. Ahí también se encuentra una de las grandes aportaciones, porque no sólo se limita a observar el entorno social y las consecuencias que construyen las relaciones sociales y los fenómenos, sino que también se adentra en el sujeto y su condición hacia el individualismo que rompe con la posibilidad del amor tradicional. Ahora las relaciones son fugaces, transitorias y relacionadas con el comportamiento social, vinculado a fines.

### **La sociedad actual**

Bauman establece un aparato conceptual muy preciso para explicar el cambio permanente en los acontecimientos sociales y, de igual forma, en la conducta. Para ello

se desprende de la visión de tipo ideal que forma Max Weber, porque ahora, con la vida líquida y la posibilidad de cambio permanente, el concepto weberiano se diluye (Ritzer, 1997). En el entorno, la individualización es una de las categorías con mayor énfasis porque incide en las relaciones sociales, e incluso en las relaciones amorosas de las personas.

Bauman (2008) describe la forma en la que la participación de los ciudadanos en las relaciones se modifica. “El amor está muy cercano a la trascendencia; es tan sólo otro nombre del impulso creativo y, por lo tanto, está cargado de riesgos, ya que toda creación ignora siempre cuál será su producto final” (Bauman, 2008: 21). En ese hedonismo que se construye, hay miedo a establecer relaciones duraderas porque se piensa en un contexto diferente, alternativo y cambiante. Bajo el esquema del consumismo, la familia se convierte en una inversión muy riesgosa.

En la sociedad actual, descubre Bauman, se produce una suerte de acción al riesgo, a la aventura, porque el trabajo ocupa una de las principales actividades desarrolladas para sobrevivir. El empleo se convierte en una razón de vida, en consecuencia, se valora el tiempo más que nunca y se forman nuevas maneras de disfrutar el ocio por medio de un consumo exacerbado. Esta visión coincide con las características que tienen los jóvenes, llamados también millenials, quienes desean viajar, no comprometerse y, por supuesto, valoran su libertad. Bauman (2017) retoma los planteamientos de Freud en su libro *El malestar en la cultura*, publicado en 1930, que aborda una reflexión profunda sobre la modernidad, sobre la sociedad contemporánea, que, para disfrutar de los beneficios de la civilización, tiene que renunciar a su libertad. La civilización y, por ende, la modernidad tienen beneficios pero también una dualidad intrínseca porque producen sufrimiento, exclusión de algunas personas y malestar hacia algunos individuos. “Los hombres y las mujeres posmodernos han cedido una porción de sus posibilidades de seguridad a cambio de una porción de felicidad” (Bauman, 2017: 10).

Existe también la flexibilidad laboral porque es producto de nuestro tiempo y, a su vez, se comienza a desarrollar el trabajo independiente donde las personas buscan nuevas experiencias en el trabajo y ganar tiempo, viajar. La felicidad se encuentra, por tanto, a partir de la individualidad, de hacer lo que las personas deseen. Ahora se ha modificado este esquema porque se transforma el valor de uso hacia nuevas maneras como el consumo solidario y colaborativo, así como las experiencias.

Bauman (2017) reconoce cómo se han modificado las relaciones laborales; critica la manera en la que las relaciones sociales se han transformado, disciplinado a través de su función productiva. “La sociedad impulsaba la unión de fuerzas y la búsqueda del progreso a través del esfuerzo colectivo”; empero, ahora a través de la dinámica del consumo se avanza hacia un criterio meramente individual. Baudrillard (1974



[2009]) coincide con Bauman en *La sociedad de consumo*, respecto a la manera en que las personas se construyen en torno a los objetos que compran.<sup>7</sup> Es decir, el consumo tiene una connotación de clase social porque el intercambio que se produce en ese proceso construye una relación de jerarquía social manifiesta, se genera identidad.

Bauman sostiene que las relaciones se modifican en torno a los intereses, son vínculos frágiles. Estas nuevas condiciones sociales, tal como lo indica Bauman (2005a), provocan que los individuos vean al otro como una amenaza, por lo que los valores de solidaridad, participación, colaboración y acción grupal se perciben cada vez más como una limitante para conseguir una mejora en la posición dentro del *statu quo*, dentro de la sociedad y dentro del mercado laboral. Por ejemplo, el Facebook de las redes sociales cumple con este cometido porque no implica compromiso y hay poco contacto.<sup>8</sup> Eso resulta gratificante en la medida en que puede ser interrumpida dicha relación de inmediato, sólo dejando de contestar los mensajes o bloqueando una cuenta.

Podemos comprender cómo se desarrolla teóricamente una nueva visión hacia el individualismo; los lazos de cooperación quedan atrás en otra época. Antes se producía un proceso de reflexión y autovaloración del acompañamiento social desde la organización en clanes y tribus; sin embargo, en la visión contemporánea de la sociedad, el capitalismo y la competencia creciente entre los individuos promueven una construcción diferente hacia el desenvolvimiento de los sujetos por sí mismos. Porque los vínculos familiares se han acortado ante la gran movilidad que existe en Europa, que hace que los hijos vayan a estudiar a otras provincias o estados. Así, la fragmentación social produce también este proceso de individualización creciente, ahora por medio de internet y las redes sociales.

El consumo colaborativo tiene como principio fundamental romper con las cadenas de distribución y control estipuladas desde el mercado. Son un conjunto de nuevos servicios que ponen en el centro de su modelo de negocio el intercambio, el uso compartido, el trueque o el alquiler de persona a persona, en lugar del modelo tradicional de propiedad individual, lo cual sólo puede suceder a partir de una comunicación entre usuarios, abierta y dotada de confianza y transparencia en una comunicación solidaria. Pero también se generarán finanzas colaborativas a partir del intercambio de información y el desarrollo de estrategias para satisfacer necesidades

<sup>7</sup> Jean Baudrillard (1974 [2009]) sostiene que, para comprender el consumo, no debe buscarse la teoría de las necesidades sociales, sino comprender el simbolismo que entraña el proceso de compra.

<sup>8</sup> Véase Bauman Zygmunt (2004), *Ética posmoderna*. Editorial Siglo XXI, Buenos Aires, Argentina, donde describe el desarraigo afectivo que se vive actualmente en las sociedades.

de manera desinteresada. La educación financiera, por ejemplo, ha crecido en este sentido porque se fomenta compartir información en la red sobre costos y bienes, comparativo de precios y otros satisfactores. Un ejemplo es la cooperación social asociada a los bancos, en los cuales las personas asumen el rol de las entidades que prestan dinero y dan crédito, pero a menor costo y con una estrategia social de apoyo a partir de la confianza en que los que reciben el dinero pueden pagar y ser responsables solidarios. Otro de los ejemplos más significativos de este proceso es el transporte colectivo o entre particulares desde de la plataforma y aplicación de teléfonos móviles: Uber, donde se promueve el desarrollo de la generación de un ingreso a partir de un esquema particular, sin patrones o intermediarios que controlen el proceso o limiten el campo de acción. Porque quienes se insertan en este tipo de trabajo actúan como independientes a un proceso tradicional de jefe-empleado.

Internet es un fenómeno propio de la modernidad líquida porque se establecen mecanismos de interacción, pero sin mucho compromiso. Bauman (2008) reflexiona sobre el papel de las organizaciones, pero más aún sobre la interacción de las parejas que buscan sus beneficios, tienen movilidad y cambio. Castillo (2009) denomina a esta etapa histórica hipermodernidad, por la amplia gama de opciones, pero también por la construcción diferente de la realidad social, no disciplinaria, sino transdisciplinar y extraterritorial. Es decir, este último concepto evoca la posibilidad de participar desde distintas esferas y fuera del territorio por medio de las redes sociales e internet, pero también a partir de los poderes que van más allá de su territorio en los fenómenos de la globalización.

Las personas en la sociedad, sostiene Bauman (2001), se construyeron desde la confianza, desde los valores éticos que se formaron en la familia y en las relaciones parentales, pero la modernidad despojó a todos de estos constructos simbólicos porque ahora existe un alejamiento social. El rasgo más destacado, “incluso constitutivo, de nuestra sociedad era la confianza: confianza en uno mismo, en los demás y en las instituciones. Los tres componentes de esta confianza eran indispensables, se condicionaban entre sí: si se quita uno, los otros dos implosionarían y se derrumbarían” (Bauman, 2001: 38). Asimismo, siguiendo con el análisis de los individuos en la modernidad líquida, se construyen en el consumo, pero también en las diversas formas de culto a la personalidad. Bauman (2001) construye un certero análisis sobre el papel que tienen los medios de comunicación en la construcción de estereotipos, así como en la forma en la cual piensan los sujetos. La ideología está presente en la televisión, el cine y ahora en internet, para fomentar en las personas su participación en el culto del placer, en el desarrollo de actividades triviales.

Los medios de comunicación, como sostiene el *Informe He for She*, tienen amplias desigualdades hacia las mujeres. En un estudio realizado por el Instituto Nacional

Electoral en México, se mostró que en el marco del Proceso Electoral 2017-2018, las candidatas a diputadas federales sólo tuvieron 21.7% del tiempo total destinado a cubrir estas candidaturas, y las senadoras obtuvieron únicamente 22.4% (IHFS, 2018). De este monitoreo se desprende que la cobertura mediática para cubrir a candidatas a diputaciones federales fue de 353 horas, 56 minutos y 2 segundos, y para los hombres de 545 horas, 29 minutos y 6 segundos. Es decir, de acuerdo con el informe, los candidatos tuvieron 92 horas más de tiempo que las mujeres, de exposición mediática para dar a conocer sus propuestas, lo cual supone una mayor posibilidad de que fueran elegidos por los ciudadanos.

Asimismo, el *Informe He for She* muestra también que, en materia de gastos de campaña, se presentó inequidad de género en la compra de spots, mensajes en radio y televisión a nivel local, porque las mujeres sólo tuvieron candidatas a senadoras y diputadas federales: 37.76% del total distribuido en las campañas; es decir, los hombres tuvieron una inversión de 62.24% en sus campañas. De estos datos, se desprende que la igualdad sustantiva en materia político-electoral de las campañas políticas de 2018 no se logró y es preciso analizar la información obtenida por el INE, con el objetivo de lograr identificar las áreas de oportunidad y comprender el fenómeno de la inequidad mediática en las campañas electorales en México.<sup>9</sup>

La excesiva belleza física que se procura en los candidatos como mecanismo de éxito está a la vista, aunque también hay otra tendencia, que es la mediatización de todos los sentimientos de las personas en las redes sociales para promover el ego y acrecentar su valor frente a la sociedad, en la que los sujetos son inacabados, incompletos, vulnerables y sumisos. Bauman (2001) destaca el papel de la tecnología que, aunque sirve como mecanismo para generar una mayor felicidad en los individuos, también produce descontento e insatisfacción, paradoja que construye y sobre la cual no hay una respuesta posible sino todo lo contrario, una mayor complicación cada vez que se busca la salida a una sociedad que se ha formado de esta manera, inevitablemente basada en el capitalismo y la visión neoliberal.

Además, la tecnología es fundamental para el desarrollo de este proceso. Airbnb es otro ejemplo de economía colaborativa que promueve el apoyo y la cooperación con un bajo costo en el hospedaje o alquiler de habitaciones para viajeros. Pero va más allá porque produce una experiencia distinta en el proceso de alojamiento, ya que cualquier persona puede insertarse en este mercado de satisfactores y utilizar su espacio bajo la libre demanda del precio. Por supuesto, los costos se reducen por

<sup>9</sup> Véase Dania Ravel (2018). “Las candidatas en las elecciones de 2018”. En *El Sol de México*. Recuperado de <<https://centralectoral.ine.mx/2018/10/23/las-candidatas-las-elecciones-2018-articulo-escrito-dania-ravel-publicado-sol-mexico/>>.

el proceso solidario de otorgar una habitación que usualmente no tiene un uso; en eso consiste producir un agregado económico de valor a una demanda de alojamiento que antes no era posible. La información y comunicación, por tanto, están a disposición de un mayor número de personas, accesible a través de internet y de las aplicaciones que pueden descargarse en un teléfono móvil.

Como puede apreciarse, existen múltiples categorías en la obra de Bauman que pueden ser utilizadas para explicar a la sociedad, pero también su comportamiento frente a distintos fenómenos como la pobreza, el desempleo, el militarismo, entre otros. El aparato teórico-metodológico permite, sin duda, construir un andamiaje suficientemente fuerte para analizar la sociedad.

### **Puntos concluyentes**

El análisis de la visión sociológica de Bauman como un autor contemporáneo se distingue y separa de la teoría clásica de Durkheim y Simmel porque señala al individuo como capaz de incidir en los procesos sociales, ser cada vez más individual y autónomo, visión distinta a la concepción de la sociología clásica, que considera que los individuos están determinados por el círculo social, su contexto y espacio de interacción; no contribuyen a pensar que existen diferencias entre las personas determinadas por la edad, el género y el perfil económico y sociocultural.

Pero también Bauman sostiene en sus obras en torno al individuo que está limitado y contralado por el sistema neoliberal y capitalista en la tierra del consumo, hacia donde encamina sus trabajos críticos en busca de la liberación del sujeto. Sociólogo polaco, describe también la decadencia social en la cual se ha sumido la sociedad de consumo, donde existen daños colaterales e individuos excluidos socialmente y marginados. Por ello, a través de su metáfora de lo fugaz, efímero y líquido, trata de elaborar una crítica del devenir social y construir una teorización sobre la cultura y la educación.

En el libro *Daños colaterales. Desigualdades en la era global* (2011), Bauman hace una fuerte crítica a la forma en la que la acumulación del capital produce inevitablemente un cierto número de pobres, excluidos, migrantes, enfermos y toda serie de desvalidos que el propio sistema social tiene conocimiento, pero que evita y no cuestiona. Incluso habla sobre la reclasificación de la pobreza a partir de construir justificaciones para la manera en la que se distribuye la riqueza en todo el mundo, de manera inequitativa. El *Informe sobre la Desigualdad Global 2018* muestra que la desigualdad se ha incrementado en prácticamente todas las regiones del mundo en décadas recientes, aunque a distintas velocidades. Se necesitan mayores inversiones

públicas en educación, salud y protección medioambiental, tanto para combatir la desigualdad existente como para prevenir incrementos futuros.<sup>10</sup> Y la exclusión, marginación y olvido social hacia los grupos vulnerables ocurre en todo el mundo. Algunos políticos ocupan estos temas para atraer votantes porque es una realidad latente en nuestra sociedad y se convierten en motivo de luchas sociales. Por ejemplo, Marine Le Pen fue candidata presidencial a las elecciones de 2012 y 2017 en Francia, pero perdió frente a Emmanuel Macron. Le Pen tuvo un discurso xenófobo, similar al de Trump, nacionalista y centrado en la discusión hacia los derechos humanos.

La campaña de Le Pen estuvo llena de frases a favor de los ciudadanos franceses, pero en contra de los migrantes, de los extranjeros. Promovió el miedo como mecanismo de control y se ciñó a un discurso sobre el nacionalismo como mecanismo para mejorar las condiciones económicas de Francia. Le resultó medianamente porque logró muchos simpatizantes en las zonas de alta inmigración con su discurso sobre patriotismo económico y proteccionismo inteligente al referirse a construir mecanismos contra los inmigrantes. Al final, se impuso Macron, actual presidente de Francia que no ha logrado librar los problemas de exclusión social. El fenómeno de los chalecos amarillos, que denuncia lo que ya Bauman señala en sus textos: la injusticia y desigualdad, en las redes sociales se convirtió en una gran manifestación virtual.<sup>11</sup>

A diferencia de otros movimientos como “los indignados” de España o “The Occupy” en Wall Street en Nueva York y otras movilizaciones, los chalecos amarillos han realizado manifestaciones en todo el país; toda Francia está en contra de la desigualdad, del incremento de los combustibles y han avanzado hacia el saqueo de los barrios ricos del país. “Queremos vivir, no sobrevivir”, dicen las pancartas que se han mostrado en todo París. Se ha convulsionado la sociedad y las redes sociales han sido las mejores aliadas de esta movilización contra la desigualdad que el presidente Macron ha tenido que atender.

En Francia, los trabajadores más pobres deben recorrer más de 100 kilómetros por día para ir a trabajar, para acercarse a los suburbios del centro, porque fueron expulsados hacia zonas semirurales por el costo de la vivienda. París se convirtió en una zona de amplia riqueza, pero fuerte exclusión. Las categorías de Bauman sobre la mo-

<sup>10</sup> Véase Facundo Alvaredo *et al.* (2018). *Informe sobre la desigualdad global*. Recuperado de <<https://wir2018.wid.world/files/download/wir2018-summary-spanish.pdf>> (consultado el 10 de enero de 2019).

<sup>11</sup> Joseph Stiglitz, cuya visión de un mundo dividido por las disparidades globales apunta más hacia las consecuencias de la polarización entre la extrema opulencia del 1% y la creciente pobreza del 99% restante.

derinidad líquida se hacen presentes en cada una de sus calles vigiladas, controladas y ahora en vilo con la manifestación que ha cobrado varias vidas y que tiene al gobierno de Macron en una crisis de gobernabilidad. Y la exclusión y marginación llevan a una parte de ese grupo social a insertarse en mecanismos de violencia. Porque reciben la violencia, pero también la producen como una forma inescrutable de construir un círculo derivado de la globalización. “Es necesario considerar a la pobreza como un problema social, ir a las causas y raíces del fenómeno, relacionada con una alta incapacidad de insertar a los jóvenes en la dinámica del empleo” (Bauman, 2001: 12).

Otro autor que describe la problemática de la globalización como causa de las desigualdades es Joseph Stiglitz (2012), Premio Nobel de Economía, quien sostiene que actualmente las políticas económicas promueven esquemas de pauperización de la población, y como ejemplo anota el caso de los “parados” en España, personas que no tienen empleo y que han perdido incluso sus viviendas ante el incremento en la inflación y las políticas de crédito al alza. “Lo que ha motivado las protestas en todo el mundo, más que ninguna otra causa, es la sensación de que los sistemas económico y político eran injustos” (Stiglitz, 2012: 46).

“Los trabajadores, quienes han visto sus salarios caer y sus puestos de trabajo desaparecer, solamente son considerados como un daño colateral: víctimas inocentes pero inevitables en la marcha inexorable del progreso económico. Sin embargo, hay otra interpretación de lo que ha sucedido: uno de los objetivos de la globalización era debilitar el poder de negociación de los trabajadores. Lo que las corporaciones querían era mano de obra más barata, a toda costa” (Stiglitz, 2017). Dentro del problema de la exclusión está la migración como un fenómeno asociado a este esquema de daños colaterales porque en Centroamérica (Honduras, El Salvador y Nicaragua) ha habido una fuerte expulsión de sus ciudadanos por la violencia social, la ausencia de políticas de apoyo para garantizar el bienestar y, por supuesto, por la violencia producida por las redes del narcotráfico en esta zona. También la globalización produce, de acuerdo con el análisis que realiza el filósofo Bauman, residuos humanos, personas que no logran insertarse dentro del orden social. “Las fuerzas del mercado son un factor determinante que contribuye a la movilidad creciente de migrantes que adoptan el papel de factor económico antes que de factor cultural” (Bauman, 2000: 36).

En el caso de nuestro país (México), las desigualdades también son crecientes. Por ejemplo, en el estudio sobre éstas, publicado en 2018, se establece que la desigualdad perjudica el crecimiento económico si se traduce en barreras para que ciertos segmentos de la sociedad alcancen su potencial productivo. Es decir, ante la ausencia de educación, salud, empleo y otros satisfactores esenciales para la vida, las personas se desarrollan pobremente. Asimismo, en coincidencia con los postulados de Bauman, la concentración de recursos económicos en grupos privilegiados de la sociedad,

como los empresarios o grupos políticos en el poder, puede aumentar de manera desproporcional la capacidad que tienen las élites para influir en las agendas de los gobiernos y los partidos políticos.

Además, la desigualdad tiene crecientes desventajas porque produce efectos secundarios y a largo plazo en la sociedad. De ello alerta Bauman desde su sentido crítico y analítico. Por ejemplo, en el sistema educativo el acceso a la educación en el nivel primaria y secundaria está garantizado en México, pero acceder a capas más altas de educación está limitado a ciertos grupos sociales; requiere de distintas capacidades no sólo económicas, sino también sociales. John Rawls (1971), en su teoría de la justicia social, describe las limitaciones que derivan del acceso a los satisfactores. Por ejemplo, explica que existen distintos principios de la justicia basada en el contractualismo, donde los seres humanos somos los que formamos acuerdos sobre lo que es correcto.<sup>12</sup>

Rawls (1971) establece que hay un conflicto en las posiciones de los sujetos y que por ello es necesario garantizar la justicia; debe prevalecer la imparcialidad, no considerar la condición social de las personas que forman los criterios de la justicia. Así, señala que existen dos principios: 1) la libertad individual y 2) la igualdad de oportunidades. En consecuencia, un cierto nivel de desigualdad es positivo en tanto que los que estén en peores condiciones tengan un nivel digno. Esto significa que es preciso analizar a las personas sobre su condición en términos de éxito en la vida. Por ejemplo, en una sociedad paternalista con fuertes rasgos autoritarios, el empleo está vinculado con los elementos no necesariamente justos, como el compadrazgo, amiguismo y otros, que configuran un esquema de desigualdad. De esta manera, la cultura como idiosincrasia de un pueblo pasa a segundo plano en la modernidad, en este esquema posmoderno de una cultura transitoria, donde el capitalismo construye los beneficios para unos cuantos y proporciona exclusión a otros.

Su debate va hacia los múltiples temas que toca la modernidad. El vacío de la explicación sociológica que existía entre la perspectiva sociológica clásica y contemporánea se llena con las aportaciones de Bauman con respecto al paso de la modernidad, determinada por el estado “sólido” al estado “líquido”. Entender la metáfora que construye Bauman en su prolífica obra va de descubrir cómo se ha conceptualizado el papel de los sujetos en la vida social, en principio determinados por el contexto que ahora se torna de incertidumbre, es volátil y quebradizo, hacia la formación de todos

<sup>12</sup> La teoría del contrato social establece que en el estado naturaleza las personas han buscado participar en la sociedad a partir de ofrecer beneficios a los integrantes de este grupo social. Bajo este planteamiento están autores como John Locke, Thomas Hobbes y otros.

tipos de problemas derivados de la globalización y la modernidad, como la pobreza, exclusión y marginación.<sup>13</sup>

En *La posmodernidad y sus descontentos* (2017), Bauman sostiene que, dentro de la era contemporánea, dentro de la modernidad líquida, se han producido múltiples beneficios a la sociedad; sin embargo, existen daños colaterales en los que las libertades se ven amenazadas, ya que el capitalismo controla la conducta de las personas por medio del empleo. Sin empleo, los ciudadanos pierden toda protección del Estado, se hallan a la deriva y es difícil su permanencia porque pasan a ocupar un espacio de exclusión alejados de la justicia y de otros beneficios que provee el Estado.

Por otra parte, Simmel (2017) establece en sus escritos la necesidad de vincular a los sujetos con el entorno social; es decir, la percepción de las personas sobre las cosas está determinada por el contexto social, mientras que Bauman señala que los propios sujetos son capaces de construir un sentido a las cosas y transformar su entorno social a un esquema individual, producto de ese vacío en las relaciones sociales y del proceso de lo efímero que transcurre en el tiempo de manera vertiginosa.

Además, la crítica a la modernidad que realiza Bauman en su vasta obra va de la descripción minuciosa de la vida social, antes predestinada, predecible y certera, a una vida vertiginosa con grandes cambios y con la urgencia de construir una nueva identidad, formar un individuo distinto cada vez, reemplazado por lo certero hacia lo indeterminado. Todo esto lo explica Bauman a partir del desmantelamiento de las instituciones y estructuras sociales; la familia como un esquema de organización se ha modificado, donde las personas no acaban de formar su identidad. En este proceso, las personas están en constante transformación y su identidad, su forma de ser, está cambiando continuamente en atención a las demandas sociales y a las exigencias que los medios de comunicación imponen, a partir de los estereotipos y los requisitos para estar acordes con la modernidad.

Si bien antes los sujetos buscaban participar activamente en la sociedad, actualmente se ha impuesto el individualismo porque los sujetos buscan incidir en las redes sociales, imponer el valor de sus ideas, construir sus estereotipos y establecer sus propios parámetros de satisfacción individual. Por ello, Bauman aporta un gran relato sobre cómo se transitó de un individuo que buscaba participar para insertarse en la sociedad, a un individuo que pretende incidir en la sociedad y determinar su participación, donde el consumo es parte fundamental del proceso. Se consumen ideas, productos, relaciones personales y cultura.

<sup>13</sup> Incluso Bauman (2008) sostiene que uno de los efectos más siniestros de la globalización es la desregularización de las guerras, donde además participan entidades no estatales.



Bauman (2007) sostiene que los propios individuos son los que se ponen a la venta en el mercado, donde el capitalismo construye el esquema de valoración social y la relación entre iguales a partir de sus intereses y del valor que les asigna el espacio de compraventa. En el mercado, sostiene el autor polaco, existen múltiples posibilidades de desarrollo, crecimiento, bienestar y felicidad; sin embargo, también se desarrollan daños colaterales porque muchos serán excluidos de los beneficios; por eso su marco de comprensión es loable y enriquecedor. En su planteamiento teórico, Bauman resulta ilustrador de una nueva condición social, por lo cual su aportación es significativa para comprender los nuevos procesos sociales desarrollados en la sociedad de consumo, cambiante y existente de transformaciones. Por tanto, comprender el aparato analítico de Bauman y su visión sociológica es de gran ayuda para analizar los procesos sociales que están sucediendo, explicados a partir de categorías ya descritas y analizadas para los estudiosos de estos fenómenos sociales y sobre los cuales todavía pueden existir muchas interpretaciones. Porque Bauman, al final de sus obras sobre la visión posmoderna, donde compara a los autores clásicos con los contemporáneos, sostiene que la vía del cambio social es posible si modificamos la realidad y, a partir de ello, construimos opciones para la desigualdad, los excluidos y otros fenómenos que se presentan.

## Referencias

- Augé, Marc (2015). *Los nuevos miedos*. Paidós, Argentina.
- Bauman, Zygmunt (2017). *La posmodernidad y sus descontentos*. Akal, España.
- (2011). *Daños colaterales. Desigualdades sociales en la era global*. FCE, España.
- (2010). *Mundo consumo. Ética del individuo en la aldea global*. Paidós, Barcelona, España.
- (2008). *Amor líquido. Acerca de la fragilidad de los vínculos humanos*. FCE, Buenos Aires, Argentina.
- (2008a). *Archipiélago de excepciones*. Katz Editores, Madrid, España.
- (2007). *Vida de consumo*. FCE, Buenos Aires, Argentina.
- (2007a). *Miedo líquido, la sociedad contemporánea y sus temores*, traducción de Albino Santos Mosquera. Paidós, Barcelona, España.
- (2005). *Vida líquida*. Paidós, Madrid, España.
- (2005a). *Vidas desperdiciadas*. Paidós Ibérica, Barcelona, España.
- (2004). *Ética posmoderna*. Siglo XXI, Buenos Aires, Argentina.

- Bauman, Zygmunt y Keith Tester (2002). *La ambivalencia de la modernidad y otras conversaciones*. Paidós, Madrid España.
- (2001). *La sociedad individualizada*. Cátedra, Madrid, España.
- (2000). *Modernidad líquida*. FCE, Buenos Aires, Argentina.
- (1996). “Teoría sociológica de la posmodernidad”. *Espiral*, vol. II, núm. 5, enero-abril, pp. 81-102.
- Baudrillard, Jean (1974 [2009]). *La sociedad de consumo. Sus mitos, sus estructuras*. Siglo XXI, Madrid, España.
- Castillo, José Luis (2009). “Una nota sobre arte, ¿líquido? De Zygmunt Bauman y otros”. *Sociológica*, año 24, núm. 71, septiembre-diciembre, pp. 195-210.
- Cortina, Adela (2017). *Aporofobia, el rechazo al pobre*. Paidós, Madrid, España.
- Durkheim, Emilio (1987). *La división social del trabajo*. Akal, Madrid, España.
- Espinoza Ramírez, Luis Orlando (2010). “La posmodernidad, lo sublime y un ojo cortado. Nota a propósito de la estética de Jean-François Lyotard”. *Poliantea*, vol. 6, núm. 11, Bogotá, Colombia, DOI <<http://dx.doi.org/10.15765/plnt.v6i11.167>>.
- Elizondo Mayer-Serra, Carlos (2017). *Los de adelante corren mucho. Desigualdad, privilegios y democracia*. Debate, México.
- El Colegio de México (CM) (2018). *Desigualdades en México*. El Colegio de México, Fundación Colmex, Bancomer. Recuperado de <<https://desigualdades.colmex.mx/informe-desigualdades-2018.pdf>> (consultado el 10 de diciembre de 2018).
- Giddens, Anthony (2000). *Un mundo desbocado. Los efectos de la globalización en nuestras vidas*. Taurus, Madrid.
- Hall, John R. (2017). “Bauman líquido”. *Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales*, nueva época, núm. 230, mayo-agosto, pp. 273-286.
- Pla Vargas, Lluís (2013). “¿Identificación por el mercado? Los enfoques de Giddens, Bauman y Beck. Algunos argumentos críticos”. *Sociológica*, año 28, núm. 80, septiembre-diciembre, pp. 41-72.
- Pietsch, Juliet y Marotta, Vince (2009). “Bauman, strangerhood and attitudes towards immigrants among the Australian population”. *Journal of Sociology*, The Australian Sociological Association, vol. 45(2): 187-200, DOI: 10.1177/1440783309103346.
- Rawls, John (1971). *Teoría de la justicia*. Cuarta reimpression, FCE, México.
- Ritzer, George (1997). *Teoría sociológica contemporánea*. McGraw-Hill, México.
- Rekha Mirchandani (2005). “Reconstructing Zygmunt Bauman’s Postmodern Sociology of Morality”. In Jennifer M. Lehmann (ed.), *Social Theory as Politics in Knowledge* (Current Perspectives in Social Theory, Volume 23). Emerald Group Publishing Limited, pp. 301-335.

- Simmel, George (2017). *Sobre la diferenciación social. Investigaciones sociológicas y psicológicas*. Gedisa.
- Slade, G. (2006). *Made to break: technology and obsolescence in America*. Harvard University Press, EU.
- Stiglitz, Joseph (2017). “La globalización del malestar”. *El País*, 23 de diciembre. Recuperado de <[https://elpais.com/economia/2017/12/20/actualidad/1513790732\\_742783.html](https://elpais.com/economia/2017/12/20/actualidad/1513790732_742783.html)>.
- Vásquez Rocca, Adolfo (2008). *Nómadas. Revista Crítica de Ciencias Sociales y Jurídicas*, núm. 19.
- Zabludovsky Kuper, Gina (2013). “El concepto de individualización en la sociología clásica y contemporánea”. *Política y Cultura*, núm. 39, pp. 229-248.

## LA IMAGEN COMO PEDAGOGÍA SOCIAL EN GEORGES DIDI-HUBERMAN

*José Alberto Sánchez Martínez*

### **Georges Didi-Huberman**

Hablar en estos días de Georges Didi-Huberman puede resultar un lugar común, aunque poco trabajado, pues se trata de un pensador-escritor cuya presencia en los círculos académicos y artísticos es muy solicitada. Se le llama no sólo para que él mismo en cuerpo presente dicte un seminario sobre esto o aquello; también se invoca (cada vez en muchas más disciplinas que únicamente las artísticas) proponiendo lecturas de sus libros para discutir, organizar foros, seminarios, números especiales. ¿Qué es lo que hace tan especial el trabajo de Georges Didi-Huberman? No quiero hacer aquí un paréntesis biográfico, no es el lugar. Habría que dedicar un capítulo de un libro para tal caso. Baste señalar que los datos de Wikipedia, cuya información es verídica, nos dan un esbozo muy fáctico de su identidad. Así, para tal caso, pueden consultarse esos datos. Aquí diremos que es un filósofo, historiador del arte y profesor que se ha centrado en trabajar la imagen como campo de relación transdisciplinaria pero con bases artísticas.

Su obra es extensa, prolífica en información, complejamente vinculada a imágenes que son pretexto de abundantes reflexiones. Sus libros no son únicamente un quehacer literario-filosófico, son también un intenso diálogo entre imagen y texto; en ellos la imagen produce una textualidad que busca regresar a su más antiguo ser, la imagen misma, imágenes que se visten de una información basta, superabundante. Su escritura es también un ejercicio de erudición. En sus libros se encuentran siempre referentes tan varios que lo mismo provienen del cine como del arte, de la literatura,

de la historia, del dato biográfico. Son investigaciones, un método de investigar que arrastra las influencias de sus predecesores y a los cuales él mismo cita recurrentemente: George Bataille, Aby Warburg, Walter Benjamin, Bertolt Brecht. En la matriz de estos autores ha recaído un giro en los métodos de hacer filosofía en la era contemporánea, y su influencia rebasa sólo el ámbito de la filosofía. Disciplinas como la sociología, la antropología o la historia, por citar algunas, han tenido una enorme repercusión en sus posicionamientos y debates sobre la forma de investigar la realidad social bajo el influjo de distanciamiento de la realidad. Porque los autores mencionados son principalmente (por lo menos en el trabajo de Huberman) quienes cuestionaron el sentido de lo real y lo histórico en su aparición fenomenológica. En ellos la imagen y la textualidad se confunden o, sería mejor decir, se funden. Un gran nivel conceptual tendiente hacia la imagen surge de ellos, pero a la vez la imagen comienza a tener otra manera de entender la historia.

Huberman trabaja la imagen. Ese es su nicho. El enfoque de su investigación tiene algunos rasgos muy particulares. La comprensión de las imágenes en Huberman se desapega de los estándares muy utilizados en las academias y en diversas corrientes, “la semiótica positivista (la imagen como reflejo de las cosas) o la estructuralista (la representación como sistema de signos)” (2006: 15).<sup>1</sup> Huberman no cierra la puerta, su trato con las imágenes es también la búsqueda y el cuestionamiento del estudio de las imágenes mismas; es un problema de método. Al cuestionar el tiempo en su dimensión de aparición, busca una forma de comprensión de lo real inimaginable recurriendo al arte como primer bastión; una vez ahí se adentra en la fotografía, el cine, la escultura, la pintura. En su búsqueda por lo inimaginable, establece también la posibilidad de comprender la historia. Imagen e historia son los extremos de su devenir como pensador porque toda imagen es en sí misma una historia en su conjunción con otras imágenes; hay de por medio una alteridad visual que resalta la conciliación de lo narrativo histórico. Si bien las imágenes tienen un doble trasfondo, por un lado, la narrativa de lo que le falta a la imagen, también aparece en ello la narrativa de lo que expone; su capacidad visual queda intervenida por otras visualidades que necesitan ser montadas. El montaje será, entonces, uno de sus enfoques a lo largo de su obra. Las imágenes deben entonces ser sometidas a un montaje, la redefinición del montaje en el arte y aplicada en pensadores como dinamismo para destituir lo histórico narrativo en su cauce lineal. El gran aporte consiste en asumir que la imagen no puede por sí misma, sino que a través de ella se construye en su conjunción una narrativa de lo histórico; así, será este dinamismo la base tanto de la formación de narrativas lineales

<sup>1</sup> Se puede ver este debate en la apertura que realiza el propio autor para el libro *Ante el tiempo*.

como de narrativas de construccionistas. Es por ello que en este trabajo planteo un acercamiento a Georges Didi-Huberman para entender la imagen en su obra como una pedagogía de lo social, es decir, aprender de la imagen, y aprender quiere decir también estudiar, pensar, investigar con imágenes.

El compromiso de Huberman ha sido doble: un compromiso con lo estético-político al llevar las imágenes de su dimensión artística a una dimensión social. Saber de lo social a partir de imágenes que provienen de un complejo ensamble estético. Nada define mejor la identidad del filósofo que su propio juicio como un historiador de anacronismos.

### **Comprender la historia**

¿Podemos llamar historia a lo que ha sido narrado sin lo desaparecido, bajo el hábito de una ausencia? Mejor aún, ¿podemos llamar historia a lo que ha sido visto en su forma de aparición reflejante, mostrado como verdad visual? ¿Qué es lo desaparecido en una imagen, cómo se relaciona esto con su ser y su evidencia? Hoy, después de muchas formas de plantearse estos cuestionamientos en distintas disciplinas y encontrar algunas respuestas, podemos señalar que la historia no es sólo lo visible, sino que forma parte singular de su corpus lo invisible, aquello que no ha sido visto. ¿Cómo aparecer lo no visto? Fantasmal inquietud que desde Walter Benjamin ha sido discutida. *Stricto sensu*, la historia no corresponde al problema del tiempo, ahí se encuentra la clave para poder llevar los fenómenos de comprensión sobre cualquier lenguaje que quiere asomarse a lo invisible. Retomando a Ernst Bloch, Huberman ha sido categórico en su concepción de historia: la historia es un problema de la memoria, tiene que ver con la forma en la que ésta aparece, en la que lo desaparecido sobreviene en forma de aparición. Es aquí donde quizá se elabora la primera duda: saber si la historia es una disciplina científica en el sentido contemporáneo, una ciencia que parece sometida al tiempo y no a la memoria.

La historia ha querido ser contada sólo por lo visible; extendamos aún más el campo de lo visible y comprendamos que de ello se forma también una concepción del tiempo. Historia, tiempo y visibilidad son una triada que ha guiado la forma de construir lo real. Porque lo histórico sólo puede ser real en tanto se construye, lo real es lo dado. Esta es una de las consecuencias más importantes de la comprensión de lo social. Lo social-histórico está delimitado por campos de visibilidad, y también valdría decir por zonas de visibilidad, en tanto que son islas de apariciones, aislamientos de la imaginación, linderos tabúes, campos de concentración de lo fenomenológico. Así lo histórico nos ha sido dado por el dato y el hecho, sin que necesariamente exista

una correspondencia entre ellos. Primero porque el dato está siempre respaldado por la institución (*arcontes* dirá Derrida), y segundo porque el hecho es indigente, ha sido expulsado de la virtualidad que de él se puede. Mientras el dato puede, el hecho no puede. Mientras el dato forma parte de las condiciones temporales en las que aparece lo real, el hecho requiere la memoria para la reconstrucción de la historia. Las imágenes no son datos, son hechos. Y aún más, los hechos son obras humanas que concentran éticas, políticas, estéticas, saberes.

Lo que sabemos es que el poder del dato fuerza la edificación de narrativas cuyo andamiaje son los hilos de la temporalidad detenida, esclerotizada. Fechas, estadísticas, acciones, nomenclaturas, índices, son todos ellos fenómenos de la esclerosis cultural que ha determinado los modos de ver, modos de condicionar la mirada y las imágenes. La imagen del mundo, la imagen de un ser humano, la imagen de un sueño, la imagen mediática, la imagen del espectáculo, son todas ellas datos que registran y detienen el tiempo. Por ello hablar de imagen como algo que captura, como suele utilizarse en el argot cotidiano cuando se habla de fotografía, es un error; la imagen que captura y detiene no es imagen.

El dato expulsa la vida; en términos sociológicos, expulsa la micropolítica y la micro-bipolítica. Los casos más singulares los encontramos en el lenguaje político y en la educación; el dato ha asegurado la formación de un lenguaje que le da garantía a las formas de nombrar el mundo de lo social, conceptos, esquemas, ductos emotivos. Propenso a la inmovilidad, el lenguaje dicta los modos orales del intercambio simbólico de lo ya sentido (Perniola, 2008): hablar de democracia lejos de los hechos democráticos es un ejemplo de cómo lo ya sentido pasa por una modulación del lenguaje para producir inmovilidad. La sociedad de lo ya sentido significa que la existencia alude a un consumo pletórico, el consumo de objetos y de valores simbólicos preestablece un campo de sentimientos y de emociones como adelanto de una valorización en el consumo, una preexistencia del sentir. El lenguaje estático adelanta emociones, estableciendo un marco de referencialidad, un sistema de referencias en consonancia con el dato, así forma un escudo en el que el hecho no puede aparecer de otras formas: su visibilidad es escasa. Esto es lo que vemos en el acontecer político de nuestra época, las campañas políticas derivan en una guerra de estadísticas en las que el imaginario no corresponde con el hecho; las promesas que realiza el gobernante en curso las justifica aludiendo a una realidad construida por números, por gráficas, el hambre, la pobreza, la migración tanto en su crecimiento como en su decrecimiento son juzgadas y resueltas en un campo alejado de los hechos. La esfera de la verdad queda distante del acontecimiento. En su lugar, la verificación (construcción ficcional, tecnomediática) es mostrada como recinto de entereza moral. He cumplido, dice el héroe falso. De ello está hecho el legado de nuestros tiempos. Si bien podemos

situar este referente en lo concerniente al lenguaje, también debemos comprometer las imágenes en este problema, sobre todo el punto en el que el lenguaje se vuelve representación, esquema visual, es decir, conducta, norma, instancia cultural.

La educación tiene que decir algo al respecto. En la educación universitaria guiada en su mayor parte por el ímpetu de la ciencia del dato y de la justificación estadística positivista, validado por modelos metodológicos y teorías productivistas, los hechos son sepultados en una numerología respaldada en la era actual por una tecnicidad del dato y del código. La ciencia es también un elemento de la tecnocracia, ha sido víctima de una tecnología que aqueja junto a la cultura del código cuyo efecto es el asentamiento de las identidades algorítmicas que invisibilizan al sujeto y los objetos en pro de una aparición forzada-performatizada. Muchos de los giros contemporáneos de la educación en su alianza con la ciencia han revitalizado bajo la forma de la tecnificación del conocimiento, paradigmas como el funcionalismo. Así los sujetos quedan atrapados en un nuevo mecanismo de visibilidad y verdad.<sup>2</sup> Si la tecnocracia impide al hecho que se muestre, el dato se erige como campo de veridicción y, en consecuencia, cualquier otra forma de verdad (interpretación) queda descalificada como intuición no científica. Las humanidades contemporáneas han sido juzgadas por este racero e incluso las ciencias sociales están hoy altamente contaminadas por el respaldo del dato, inhibiendo la posibilidad de la interpretación como campo de ampliación veridiccional. Esta es una de las fórmulas por las que la historia se ha detenido en el dato.

Las imágenes no quedan excluidas de esto, su principal esclerosis consiste en asumir que la imagen es en sí misma lo que es: estructura, signo, símbolo. Huberman (2010) llama a esto “tiempo padecido”. Padecer el tiempo es tener como margen de comprensión histórica lo detenido, lo inmóvil. Aquí Huberman sigue a Benjamin cuando enfrenta el problema de la teoría de la historia como un conflicto que se presenta en la no-actualización del presente; el pasado no es lo que es, para ser debe

<sup>2</sup> El problema de la transparencia ha sido intensamente trabajado más allá de las formas sociales en las que la tecnología demanda transparentarse (declaraciones, exposición de sueldos, identificaciones, identidades de papel: ID, IP, cartas de toda índole, registros, etc.), las nuevas redes sociodigitales impulsan como esquema de veridicción, un poco bajo la teoría de Deluze y Guattari en su teoría de la sociedad del poder, la introyección de un funcionamiento donde la exposición de sí es prioritariamente visual, ejemplo de ello es la manera en la que Facebook es tomado como referente de identidad, como estatus de confianza, como esquema de comprobación. La transparencia es un campo de visibilidad tecnocrática, su traducción está directamente relacionada con la cultura visual de exposición, de ahí que se expanda hasta contemplar la imagen técnica como la justificación del funcionamiento social de un individuo.



ponerse en marcha una constante vinculación con otras formas temporales de aparición del hecho. No tener otros horizontes de visibilidad es padecer lo social. Si bien es cierto que hoy el vulgo puede afirmar que vivimos en una sociedad hipervisible, es necesario situarse ante la imagen para saber que esos campos de visualidad no son juzgados en su devenir anacrónico, sino en su sincronía como reflejo del mundo. Esta imagen que aparece como dato es lo que Huberman llama imágenes de poder (*pouvoir*). Las imágenes de poder se deslindan de las imágenes de potencia (*puissance*).

En su más reciente entrevista en “Pensadores contemporáneos” de TV UNAM, resultado de su visita a México y en ocasión de su seminario sobre la migración y la diáspora, Huberman propuso la distinción entre imágenes de poder e imágenes de potencia (2018). Esta distinción no debe ser considerada como un campo diferencial de las imágenes, sino como un componente epistemológico para comprender lo que la imagen puede enseñar. Mientras las imágenes de poder quedan comprendidas como aquellas que obstruyen la visibilidad, las imágenes de potencia son las que permiten confrontar lo visible con otras alteridades. La diferencia se establece en el valor de uso, que, desde el punto de vista de Huberman, es donde la imagen es enfrentada a sus posibilidades éticas y sus usos políticos. Las imágenes de poder pueden pertenecer a imágenes de potencia. Sobre este caso ha trabajado John Berger en *Modos de ver*, cuando habla del desdoblamiento de la imagen de potencia en imagen de poder; es el valor de uso basado en su explotación comercial en la fotografía publicitaria. Lo mismo sucede en Benjamin al hablar de pérdida de aura y establecer una aporía en tanto la imagen deviene poder cuando pierde su aura, pero a la vez deviene potencia en tanto sus posibilidades de ser se amplían. La pérdida de aura es una contradicción porque emite un sentido no dado en la imagen de potencia, y ese sentido puede ser utilizado como de poder. De ahí que las imágenes para Huberman son por antonomasia migrantes. La capacidad migrante de las imágenes se estructura en esta aporía que va del poder a la potencia y de la potencia al poder.

El mundo contemporáneo tiene una riqueza enorme en su imaginario, pero carece de herramientas que permitan ver la imagen en su dimensión de revelamiento. La imagen como lenguaje y otros productos culturales quedan determinados por el dato en el que se narra, reproduciendo con ello una conducta cultural, un conjunto de normas, se vuelven signos encarcelados.<sup>3</sup> Estas imágenes son de poder; la publicidad, las selfies, los memes, entre otros ejemplos de nuestro tiempo, se ubican entre el poder y la potencia. La narrativa de lo histórico, el devenir de la historia, queda atrapada

<sup>3</sup> Podemos encontrar un sinnúmero de ejemplos, la formación de la opinión pública mediada por esquemas de poder y el control de la información, las nuevas dimensiones miméticas de las redes sociodigitales que establecen conductas morales a través de un estatus simbólico.

entre la sincronía, donde las imágenes adquieren su valor de poder, y la diacronía, donde las imágenes adquieren un valor de potencia.

### **Evidencia y legibilidad**

Si bien lo que se acaba de plantear para situar el problema de lo histórico y su predominio sirve para convocar la obra de Georges Didi-Huberman y la aparición de las imágenes como un cuestionamiento a la concepción de historia cronológica, en ese contexto resulta útil llamar al debate a los conceptos que podríamos utilizar para profundizar en una crítica, el de legibilidad y evidencia. La evidencia y la legibilidad son un problema que se sitúa entre lo secreto y la transparencia; hay un principio de borrosidad entre lo que está y lo que no está, entre lo que fue y lo que es, entre lo que ocurrió y la forma en la que se despliega. La historia se constituye entonces de un doble juego, del mostrar y ocultar. De manera usual, el asunto recae en un problema de visibilidad y la construcción de esos campos de visibilidad, porque el secreto es también una forma de imagen, a veces una imagen de poder cuando lo que muestra no es el hecho, sino un simulacro. Desde el punto de vista estructural, la imagen histórica ha sido atendida en su principio de visibilidad, en todos aquellos presupuestos que le dan corpus a su composición visual, esto es, la legibilidad, que es también el estatus de la veracidad que queda sometida a lo visible.

La legibilidad aparece en la condición estructural vinculada a la veracidad. Pero estos campos de visibilidad no incluyen el sentido, es decir, la intervención de otras subjetividades en la interpretación, es por ello que para Huberman la imagen es primordialmente alteridad, algo que no se cumple en el proceso de legibilidad estructural.

Huberman, a través de la influencia de las imágenes de terror como el nazismo, señala que la legibilidad queda institucionalizada en el momento en el que se fija y se sostiene por un sincronismo convencional, como por ejemplo el concepto. El concepto permite la construcción de una saturación, y la saturación es a la vez el resultado de la falta de relaciones, de vínculos, de dialéctica entre las singularidades. El concepto también representa un límite del pensable, de lo nombrable y lo imaginable, es fijación (2015). Debe subrayarse el paradigma bajo el cual se entiende esta perspectiva de concepto en tanto proyecto de un imaginario (paradigma en la ciencia). El concepto es también imagen (Althusser llamaría a ello ideología). Si el concepto no es puesto en una relación con lo no pensado, con lo no nombrado, entonces su principio es la inmovilidad. Ahí la legibilidad no es operativa; lo legible se presenta como un estanque del imaginario, la imagen no fluye, detenida, fija, impide el movimiento. El

concepto que se manifiesta y se aplica bajo esta directriz pertenece al establecimiento de valores sincronizados, la sincronía es inmovilidad.

Sobre esta base y retomando a Benjamin, podemos decir que hay dos formas o concepciones que deben tenerse presentes en el momento de analizar la legibilidad. La primera es una legibilidad sincrónica a la que ya se hacía referencia en el concepto, donde el contexto de la imagen y las relaciones singulares no son determinantes; la imagen de la historia se construye aquí como un ver estructural. Es simplemente lo que vemos, y tras ese ver hay una legibilidad que veredicta los hechos, las cosas, los conceptos. Muchos campos de la vida social contemporánea padecen esta forma de construcción de veracidad, de legitimidad; los programas de estudio (currículas) son en sí mismos imágenes de una legibilidad sincrónica. Es aquí donde la legibilidad es verificación; la legibilidad sincrónica establece los modos de verificación, verificar es plantear un límite en el ver bajo reglas que excluyen otras formas de ver, imagen sin alteridad. Tal esquema de verificación dicta la historia donde el tiempo es imagen inmóvil, sólo en esta forma de legibilidad existe la verificación. Debe reconocerse que el orden, las reglas del contrato social y cultural, obligan a establecer la verificación para garantizar el funcionamiento. Las leyes sociales, las normas y, en general, todas las formas de lo institucional funcionan bajo este régimen de verificación. Las identidades de papel (de identificación y reconocimiento controlable) se estructuran en esta forma de imagen sobre nosotros mismos.

Por otro lado, hay una legibilidad que sitúa Huberman a través de Benjamin y se produce bajo la mano de anacronismos. A esta legibilidad y evidencia podemos llamarla crítica, y frente a ella la legitimidad sincrónica es un simulacro conducido por intereses que no sobrepasan el ver.

Benjamin luchó porque la “legibilidad” (*Lesbarkeit*) de la historia pudiera articularse con su “visibilidad” (*Anschaulichkeit*) concreta, inminente, singular. Para eso es necesario, dado que no se trata sólo de ver, sino de saber, retomar para la historia el principio de montaje (*das prinzip der montage*), principio literario adoptado por los surrealistas y por los colaboradores de la revista *Documents* creada –como los anales– en 1929, y sobre todo principio cinematográfico tal como lo desarrollaban, en esa misma época, Serguéi Eisenstein, Dziga Vertov, Abel Gance o Fritz Lang (Huberman, 2015: 17-18).<sup>4</sup>

<sup>4</sup> Dos grandes referencias aparecen en la obra de Huberman para trabajar el concepto de montaje, Raul Hilberg (véase *La destruction des juifs d'Europe*) y Benjamin. Con respecto a este último, si bien su tesis sobre la historia es un libro central, Huberman ha recurrido muchas veces a *El libro de los pasajes* como una obra ejemplar en cuanto a la aplicación del montaje para el saber.

La legibilidad crítica-anacrónica guarda una estrecha relación con los paradigmas del arte que se establecen a partir del cubismo, dadaísmo y surrealismo. La sumisión de la imagen por paradigmas de corrientes artísticas que sometían la subjetividad, la creatividad y la imaginación condujo a los artistas a convocar la destrucción del arte mismo. Si bien hoy tenemos una abundante investigación sobre el surrealismo y las vanguardias, apuntes críticos y demás, lo que queremos resaltar aquí es el valor de estas corrientes artísticas en su principio de negación de la propia historización del arte y cómo ello condujo a brindar nuevas relaciones a la imagen con singularidades que no eran viables. La apertura del imaginario artístico con una mayor elocuencia de recuperación de lo social, lo lúdico como dispositivo de dialéctica, el desarraigo del objeto como materia pura funcional (materialismo histórico), aunado a enfrentar la imagen no únicamente como campo visual sino también como saber. Las imágenes venidas de la mano del anacronismo abren la historia y con ello la propia disciplina del arte; al abrirse la historia, se abre el saber de su acontecer, entra un proceso de reinterpretación, de hipertextualidad y transversalidad del tiempo. Hay, desde el paradigma de la legibilidad y la evidencia, dos formas de entender la imagen: por un lado, imágenes cerradas que son evidencia de un mundo y una historia cuya legibilidad es estatuaría, fija, rígida; por otro, imágenes abiertas, dispuestas al ver y saber.

Todas estas condiciones de la imagen anacrónica, basadas como un cadáver exquisito frente a todo y todos, permitieron abrir la legibilidad a otra legibilidad; así, lo mismo que plantea Ricoeur en su tratamiento de la metáfora cuando señala el desgaste de la metáfora y la necesidad de dotarla de vida, las imágenes anacrónicas fueron un dispositivo para reformular la pérdida de vida a la legibilidad de la historia. El acontecimiento sin saber no es legible, la legibilidad no brota (nos enseñan Benjamin y Huberman) de una purificación; es necesaria una contaminación, la dotación de una complejidad, de un infortunio incierto. El saber es incertidumbre cuando abre las formas del ver en el saber.

Baste decir, aludiendo a lo dicho sobre el concepto, que el arte siempre insiste contra el concepto; si el concepto fija y cierra, la metáfora artística desmiembra y abre. El concepto trabaja para la nomenclatura y es un producto de la razón; a la vez, el concepto mantiene una relación más estrecha con la ausencia del objeto (Blumenberg, 2017). Si bien puede parecer que el concepto es una limitación, se trata también de pensar que el concepto es la única apertura para soportar la abstracción del mundo y de la realidad. A través de él, la ausencia del mundo adquiere sentido, es la ausencia del mundo la que es capturada y condensada, así el concepto es también una acción a distancia (Blumenberg, 2017). Sin embargo, la formulación del concepto como limitación ha sido dada en gran medida por el concepto moderno de ciencia que deviene particularmente del positivismo lógico, que somete a cualquier estructura de vida a

desertar de su constitución abstracta; es decir, por la ausencia que también es constitutiva. Por ello, Blumenberg, frente al concepto, sitúa lo inconceptual; si el concepto formula un acercamiento al objeto en su dimensión ausente, lo inconceptual produce un desapego a esa ausencia para hacerlo aparecer.

Podríamos decir, en términos de la imagen anacrónica, que la visibilidad queda acentuada por la pérdida de su ausencia, por su abandono, y en su lugar se produce un aparecer. Lo abstracto no es algo incognoscible, es lo que ha sido separado de su forma presencial. Esto es algo que podemos ver en las preocupaciones que van a elaborar los posestructuralistas y, más concretamente, la filosofía contemporánea. Es ahí donde se reconoce nuevamente el valor de la metáfora como dispositivo de ruptura, permitiendo volver a la presencia del objeto y del mundo; de la presentación de la ausencia nace la singularidad y la legibilidad crítica.

Huberman bosqueja que “sólo hay historia de los anacronismos” (2005: 43). Ello sugiere que el objeto cronológico no puede ser pensado más que a través de su negación, que es su anacronismo. Hay aquí una forma de dialéctica, un *modus operandi* que niega la historia cronológica, una paradoja-dialéctica. ¿Qué es lo que permite ver el anacronismo? Para Huberman, el anacronismo permite el acceso al síntoma. El síntoma encarna la dialéctica de la ausencia y aparición en términos de visualidad, el ver cronológico queda atrapado en la ausencia del objeto visual y el anacronismo posibilita su aparición como síntoma. Es así que aparecer es dejar de ser lo representado, evadir la identidad constituida.

La paradoja visual es la de la *aparición*: un síntoma aparece, un síntoma sobreviene, interrumpe el curso normal de las cosas según la ley –tan soberana como subterránea– que resiste a la observación banal. Lo que la *imagen-síntoma* irrumpe no es otra cosa que el curso normal de la representación. Pero lo que ella contraría, en un sentido lo sostiene: ella podría pensarse bajo el ángulo de un inconsciente de la representación. En cuanto a la paradoja temporal, se habrá reconocido la del anacronismo: un síntoma jamás sobreviene en el momento correcto, aparece siempre a destiempo, como una vieja enfermedad que vuelve a importunar nuestro presente. Y también allí, según una ley que resiste a la observación banal, una ley subterránea que compone duraciones múltiples, tiempos heterogéneos y memorias entrelazadas. Lo que el *síntoma-tiempo* interrumpe no es otra cosa que el curso de la historia cronológica. Pero lo que contraría, también lo sostiene: se lo podría pensar bajo el ángulo de lo inconsciente de la historia (2005: 44).

La evidencia visual, entonces, no es lo que se ve en su dimensión y estructura cronológica, sino aquello que deviene de una resistencia, de una ruptura en la representación. La evidencia, su verdadero sentido, consiste en lo que en ella hay de negación; la

evidencia se resiste a significar lo que es, no como algo oculto en la idea de una zona de sombra al estilo Lacan, ni como una hermenéutica mística. Se niega porque necesita, reclama la concomitancia de otros niveles de relaciones, de discontinuidades en su ser, en su constitución; por ello, Huberman ve en la contrariedad una afirmación.

En esa irrupción (síntoma) las imágenes permiten el acceso a la evidencia. El ver es insostenible en la evidencia, es momentáneo, perenne; su vivir depende de su reformulación anacrónica permanente. Cualquier imagen, en ese sentido, puede ser una paradoja visual porque su dialéctica depende de los ritmos temporales que convergen o que se repelen en una combinatoria asimétrica. La evidencia es movilidad, latido, hálito del ver en el curso de la representación.

### **La tumba y el sentido**

Sobre el fondo de esta discusión, surge el montaje, una categoría que Huberman aplicará en todos sus trabajos. Como he tratado de mostrar, el montaje es el elemento central que permite escapar del padecimiento. Cuando escuchamos la palabra montaje, hay en nuestros días una referencia inmediata: sobreviene la idea del arte contemporáneo, pensamos en el performance, en las intervenciones, en una instalación y, particularmente, en el cine. Todos estos fantasmas no son equívocos, el montaje está presente en la ejecución misma del arte, e incluso si somos aún más precisos diríamos que la fuente misma de la creatividad es el montaje en tanto que se vuelve un método de descomposición del mundo para armarlo de acuerdo con criterios que alteran el sentido para el que fue construido o dado. En el mundo dado o el mundo construido se localiza en el sentido; los objetos tienen ya preestablecido un sentido, es un don cultural que ha sido heredado o impuesto. La cultura de las imágenes no escapa a ello, hay imágenes de imposición cuya violencia proviene de un poder; estas imágenes pueden también ser herencia, tal como lo ha demostrado el cristianismo.

El ejemplo más emblemático del mundo del arte lo tenemos en Duchamp, aunque para Huberman la influencia más significativa fue Aby Warburg, con su *Atlas*, y quizás en la misma medida *El museo imaginario* de André Malraux, sin dejar fuera la influencia de Bertolt Brecht en su *Diario de Guerra*. Estos artistas-escritores elaboraron como principal ímpetu el cuestionamiento del sentido fuera de la filosofía; sus bases fueron artísticas, pero particularmente visuales, sobre todos ellos las imágenes cobran un lugar más relevante, no sólo se disgregan en una cuestión del arte, de contar la historia del arte como en Warburg, sino que en su viaje encuentran una fuerte trama social, el campo de apertura hacia doble faz, el arte y lo social. El imaginario social como arte se trata de una nueva pedagogía fundada en la razón estética pero vinculada

a la búsqueda del saber histórico y, por ello, a lo social. ¿El montaje es un método? No y sí. No en tanto que su construcción no depende de reglas, es de hecho un organismo que reconoce la vitalidad de otras imágenes y las relaciona. Y sí puede ser un método si no reducimos el método a una simple ejecución de las reglas, si por método aludimos a un campo de encuentro y de aparición de relaciones. Para Huberman, frente a una imagen hay que tomar posición.

Para saber hay que tomar posición. No es un gesto sencillo. Tomar posición es situarse dos veces, por lo menos, sobre los dos frentes que conlleva toda posición, puesto que toda posición es, fatalmente, relativa. Por ejemplo, se trata de afrontar algo; pero también debemos contar con todo aquello de lo que nos apartamos, el fuera-de-campo que existe detrás de nosotros, que quizás negamos pero que, en gran parte, condiciona nuestro movimiento, por lo tanto, nuestra posición. Se trata igualmente de situarse en el tiempo. Tomar posición es desear, es exigir algo, es situarse en el presente y aspirar a un futuro. Pero todo esto no existe más que sobre el fondo de una temporalidad que nos precede, nos engloba, apela a nuestra memoria hasta en nuestras tentativas de olvido, de ruptura, de novedad absoluta. Para saber hay que saber lo que se quiere, pero también hay que saber dónde se sitúa nuestro no-saber, nuestros miedos latentes, nuestros deseos inconscientes. Para saber hay que contar con dos resistencias por lo menos, dos significados de la palabra *resistencia*: la que dicta nuestra voluntad filosófica o política de romper las barreras de la opinión (es la resistencia que dice no a esto, sí a aquello) y, asimismo, la que dicta nuestra propensión psíquica a erigir otras barreras en el acceso siempre peligroso al sentido pro-fundo de nuestro deseo de saber (es la resistencia que ya no sabe lo que consiente ni a lo que quiere renunciar)” (Huberman, 2008: 11-12).

El montaje engloba, entonces, tres dimensiones vitales. Todo montaje persigue no sólo el ver; había mencionado en el apartado anterior que la otra dimensión del ver es el saber. El saber es la primera condición del montaje que se posa frente a un límite, el límite del simulacro, de la ausencia de contexto, de la falta de relaciones, de la sincronía instituida. Esto lo podemos observar en muchos de los contextos visuales de nuestra época. Durante las diversas transformaciones que ha pasado internet, las imágenes han tenido diversos roles en su participación en cuanto al ver y el saber. Las primeras imágenes digitales (imágenes caleidoscópicas) provenientes de la Cyberdelia<sup>5</sup> buscaron realizar, tomando las tecnologías de la época, un montaje ciberespacial para alterar la mirada y el ver.

<sup>5</sup> Para más contextualización, puede verse el libro de Mark Dery, *Velocidad de escape*, donde se establece la primera historiografía de la Cyberdelia, un movimiento que se desprende

Con la llegada de internet y las redes sociodigitales, las imágenes fueron reducidas a avatares y fotografía, es decir, imagen abstracta frente a imagen concreta. El ver se fortaleció, volvieron a florecer los análisis de la escuela de Frankfurt, la industria cultural digital volvió a quedar sumida en un campo de apariencia. Pero los núcleos de participación, la colaboración que se abre como proceso inmanente de internet, crearon otras imágenes colaborativas y los memes son un ejemplo de ello. El meme es en sí mismo un montaje; se trata de la construcción de sentido en el campo de lo visual, una especie de metáfora que se muestra al ver pero que interpela al saber. Muchos otros espacios de visualidad digital pertenecen al mismo fenómeno, la Wikicultura de la muralización, la cultura del mixeo, del pixelaje; la cultura relacional de producción digital, la pérdida de las fronteras entre el acto estético y el acto político propio de la disolución de las disciplinas como nichos de saber. El acto verídico se diluye en un acto de resentamización, el sentido busca escaparse de la tumba semiótica.

**Figura 1**  
**Meme de Peña Nieto**



Tomado de Facebook, 2018.

---

de la psicodelia y cuyo fin era llevar los principios de la alteración de la mente, guiarla hacia otro estado a través de tecnologías digitales, un cibernosticismo electrónico. En ese giro tecnomístico fue muy relevante la imagen. Se pueden ver muchos ejemplos de ello en YouTube.



Frente al saber y como complemento, hay un segundo elemento del montaje: la resistencia, que, señala Huberman, consiste en romper las barreras de la opinión, sea filosófica o política. Para volver a los memes, su montaje permite interrelacionar diversas técnicas, texto, imagen, siempre en la tentativa de que la imagen alterará el sentido de la opinión, es de hecho una opinión. En la Figura 1 se puede ver a Peña Nieto, el ex presidente de México, caracterizado como ratón y exponiendo un mensaje de texto que elabora una contradicción: “Salvando a México de ser libre”. Los memes incorporan en su más elemental y a veces más compleja forma, humor, sátira, crítica, burla, elogio, solidaridad, tristeza, enojo; son imágenes que se sujetan a un campo de saber sin saber, que provienen de intuiciones, de opiniones que se han puesto como barreras y que a través del humor es legítimo expresarlas. La condensación de diferentes elementos aparentemente lejanos en su naturaleza de sentido hace que el meme se manifieste como un entorno de resistencia. En general, todos los elementos que se retoman para su elaboración se descontextualizan y mantienen paradójicamente su contexto. Las orejas de Mickey Mouse son llevadas a significar un acto de falta de ética; si bien conservan su forma, las orejas permiten utilizar un campo de significación altamente reconocible, altamente consumible, figura superpública, para presentar un roedor vestido de significado. El ladrón en México es una rata; por analogía, las orejas de Mickey Mouse vuelven al sujeto en ratero. El gran ladrón exhibido en una de las revistas de economía más prestigiosas del mundo. El ladrón que salva de su libertad a un país. Se concentra una paradoja, una crítica, una resistencia.

Las imágenes nos hacen resistir, sobre todo cuando éstas entablan relaciones con otras formas de sentido. Las imágenes nos enseñan, contienen una pedagogía que hay que desentrañar, a veces construir; ese sentido de construcción, o también provocación, es la toma de una posición. Valdría la pena aquí detenerse en algo elemental en la obra de Huberman. La toma de posición está emparentada en su condición adversa con un libro que se llama *Ce que nous voyons, ce qui nous regarde*, publicado en 1992. En este texto, el pretexto de Huberman consiste en trabajar una obra, *The black box* de T. Smith de 1961.

La caja negra de Smith es un cubo de acero de 1.83x1.83x1.83x1.83 en color negro. Situada en medio de una superficie de museo o en medio de un campo o en alguna plaza pública, que son sólo especulaciones de donde podríamos encontrarla, la escultura de Smith se presenta a la vista como un objeto que incluso evadiría en los contextos de países en desarrollo la condición de arte; más bien se presenta a la vista como un objeto sin sentido, algo que estorba a la vista, una cháchara sin utilidad. Sobre este cubo surge el asombro que abre un sinnúmero de posibilidades para el pensamiento de Huberman. El cubo de Tony Smith revela en su contingencia dos cosas. La primera, al ser algo que estorba, representa aquello que no se puede ver, es

una negación visual, una presencia borrosa, la encarnación no de un ente abstracto, mejor aún, de una imagen tautológica, que siempre muestra lo que es reiteradamente, y al hacerlo genera una borradura de sí. Los imaginarios contemporáneos, al pasar por el conducto de los medios y los procesos de redistribución masiva digital, contienen el mismo elemento de negación y literalidad; en segundo lugar, el cubo abre la puerta para establecer un diálogo entre el objeto vacío y el esfuerzo de hacer de él un objeto visible, es decir, una confrontación con la imagen que niega y la imagen que surge como insistencia de sobrevivencia. A este problema Huberman le llama lo que vemos, lo que nos mira. Lo que vemos es una imagen vacua, lo que nos mira exige de nosotros algo más: la necesidad de que imaginemos sobre el objeto algo que rompa su ciclo de insuficiencia signífica.

La vacuidad representa muchas cosas, pero para Huberman es en sí misma una tumba. El cubo de Terry Smith representa la tumba de las imágenes en el mundo contemporáneo, sepultadas por exceso de objetividad, por signos de ejecución en el mensaje, excesos de direccionalidad. Vaciamiento es el término que utiliza Huberman. El cubo, que es la metáfora de la imagen, representa la evidencia del vacío. “Un vaciamiento que ya concierne en absoluto al mundo del artefacto o el simulacro, un vaciamiento que allí, ante mí, toca lo inevitable por excelencia: a saber, el destino del cuerpo semejante al mío, vaciado de su vida, de su palabra, de sus movimientos, vaciado de su poder, de alzar sus ojos hacia mí” (Huberman, 1997: 19).

Pero en esta actitud hay también un verdadero horror y una negación del vacío: una voluntad de no ir más allá de las aristas discernibles del volumen, de su formalidad convexa y simple. Una voluntad de limitarse a cualquier precio a lo que vemos para ignorar que ese volumen no es indiferente y simplemente convexo, puesto que está ahuecado, vaciado, puesto que forma el receptáculo (y la concavidad) de un cuerpo hueco que se vacía de toda sustancia. Esa actitud –esa doble renegación– consiste, como se habrá comprendido, en hacer de la experiencia del ver un *ejercicio de la tautología*: una verdad chata (“esa tumba que veo allí no es otra cosa que lo que veo en ella: un paralelepípedo alrededor de un metro ochenta de largo...”) propuesta como una pantalla de una verdad mucho más subterránea y mucho más temible (Huberman, 1997: 21).

Lo que tenemos es una doble posición de Huberman frente al problema del cubo. Por una parte, establece sus correlaciones entre la mirada y la tautología, que se dan en un contexto de irresolución. El mundo actual tiene muchos ejemplos de la forma en la que la mirada queda condicionada, su repetición constante, insistente como una tumba. Si bien Huberman llama tumba a un volumen visible, aquí me gustaría llamarle tumba semiótica. La tumba semiótica consiste en un volumen visible que se com-

pone de capas, de etapas históricas, de acumulación visual, de exceso de visualidad. Por ello Huberman llama al acto ver la tumba una experiencia monolítica. El volumen visible es sólo la apariencia de una constancia tautológica que ha sepultado poco a poco la verdadera imagen, su visibilidad monolítica. Por ello, cuando estamos frente a una tumba, el asombro se pone en la frontera entre el saber y el no-saber; el cuerpo se pone en una frontera entre el vivir y el cadáver, lo que deviene de ese *impasse* es un imaginario que nos afecta, el cuerpo enfrentado en su presencia y en su ausencia al mismo tiempo. No miramos la tumba, es la tumba la que nos mira desde un lugar profundo. No vemos la imagen, es la imagen la que nos mira.

Así, la tumba semiótica es una pedagogía de las imágenes sociales. Si bien las imágenes están enroladas en un entorno tautológico, el mundo contemporáneo arroja sobre ellas diversas capas de sentido y las sepulta, llegando incluso a generar conflictos para enfrentar su *impasse*.

## Referencias

- Blumenberg, Hans (2017). *Théorie de l'inconceptualite*. Éditions l'éclat, France.
- Didi-Huberman, Georges (1997). *Lo que vemos, lo que nos mira*. Manantial, Argentina.
- (2008). *Cuando las imágenes toman posición*. Antonio Machado, España.
- Perniola, Mario (2008). *Del sentir*. Pre-textos, España.

# PENSAR *CON OTROS*. BOAVENTURA, LA SOCIOLOGÍA DE LAS AUSENCIAS, LAS EMERGENCIAS Y EL PENSAMIENTO POSABISMAL

*Raquel Adriana García Gutiérrez*

## **Introducción**

El presente trabajo tiene como finalidad reflexionar en torno a algunos aspectos de la propuesta sociológica del conocimiento que hace Boaventura de Sousa Santos, a partir de los trabajos que ha enmarcado como una epistemología del Sur. Lo que buscamos con ello es dar cuenta de su crítica a la ciencia moderna como un paradigma hegemónico que ha marginado e invisibilizado las formas de ser y de conocer que no entran dentro de sus cánones de comprensión y que, sin embargo, forman parte de un ecosistema amplio de saber que nos ayuda a comprender el mundo y vivir en él. A través de lo que Boaventura llama *sociología de las ausencias* y *sociología de las emergencias*, es posible reconocer y recuperar experiencias epistemológicas desde las cuales se puede responder a los problemas contemporáneos más dramáticos, cuestionar y resistir a lógicas de opresión epistemológica, sociopolítica y económica, de tal forma que sea posible la emancipación de las subjetividades diversas y de las comunidades que continúan padeciendo los efectos de la colonización. En este sentido, una de nuestras preguntas centrales tiene que ver con la posibilidad de pensar más allá del presupuesto del individuo racional que es capaz de encontrar la verdad universal, es decir, aperturar la posibilidad de crear pensamiento *con* otros, de constituir comunidades cognoscitivas solidarias que denuncien su opresión, a la vez que muestren la credibilidad de sus concepciones del mundo. Consideramos que, en este empeño, la Universidad, como centro de convergencia de conocimientos y subjetividades diversas, es un actor imprescindible, tal como Boaventura de Sousa Santos propone.

### La crisis del paradigma hegemónico de la ciencia moderna

Boaventura de Sousa Santos nació en Coímbra, Portugal, el 15 de noviembre de 1940. Es sociólogo, referente de los estudios de Sociología Jurídica, especialista en temas de derecho, economía, sociología y epistemología. Su trabajo académico está inscrito en lo que se conoce como pensamiento crítico contemporáneo al poner en cuestión las teorías, conceptos y abordajes hegemónicos de la ciencia moderna occidental. En el marco de su epistemología del Sur, ha colocado como parte central de la discusión por el conocimiento las ideas de emancipación, de descolonización epistémica, así como el reconocimiento de las diferentes formas de existencia humana y de concebir el mundo. Su trayectoria académica se ha distinguido por mantener un diálogo constante con los movimientos sociales y por colocar al Sur como paradigma en la producción de saberes y en la reconfiguración social y política global (*Teoría de la historia*, 2014).

En Boaventura reconocemos una epistemología política, por decirlo de algún modo, que reconoce en las comunidades periféricas no sólo un potencial emancipatorio sino, ético.

“Vivimos en un tiempo atónito que al desplegarse por sí mismo descubre que sus pies son un cruce de sombras, sombras que vienen del pasado o que pensamos que ya no somos, o pensamos que nunca llegaremos a ser” (Boaventura, 2009: 17). Así empieza Boaventura a introducirnos en su concepción epistemológica, pensada y enunciada desde el Sur, representando, de manera significativa, una interpelación directa al discurso de las ciencias modernas. Tal interpelación consiste en mostrar que, frente a la idea de progreso científico, las preguntas sustanciales sobre el mundo siguen siendo más o menos las mismas que las de antaño y, por ende, la crisis del orden científico hegemónico que Boaventura señala no está en las interrogantes, sino en la forma en cómo asimilamos y manejamos los conceptos a través de los que pretendemos acceder a las respuestas.

El camino analítico que traza Boaventura no es simple, pero es claro:

[...] primero –afirma Boaventura– comienza a dejar de tener sentido la discusión entre las ciencias naturales y las ciencias sociales; segundo, la síntesis que habrá de operar entre ellas tiene como polo catalizador a las ciencias sociales; tercero, para eso las ciencias sociales tendrán que rechazar todas las formas de positivismo lógico o empírico o de mecanicismo materialista o idealista con la consecuente revalorización de lo que se con vino en llamar humanidades o estudios humanísticos; cuarto, esta síntesis no se propone una ciencia unificada, ni siquiera una teoría general, sino tan sólo un conjunto de pasajes temáticos donde convergen caudales de agua que hasta ahora concebimos como objetos

teóricos estancados; quinto, a medida que se diera esta síntesis, la distinción jerárquica entre conocimiento científico y conocimiento vulgar tenderá a desaparecer y la práctica será el hacer y el decir de la filosofía de la práctica (2009: 20-21).

Es precisamente la desaparición de la distinción de un conocimiento y *otro* el lugar donde situamos el punto nodal de nuestra reflexión. Es necesario anotar que eso que identificamos como *otro* tiene que ver con un primer anclaje que abre la discusión hacia una noción de la *diferencia*, pero no como un atributo de la desigualdad —que, en muchos sentidos, se pretende esencial y que, sin embargo, no lo es—; se trata de una idea de la diferencia que representa una ruptura con la tendiente homogeneización de los sujetos del conocimiento y de aquello que los concibe como *objetos* del mismo. En este sentido, lo *otro* no representa un eje necesariamente antagónico sino —y esto será más claro en líneas posteriores— una posición invisibilizada que no sólo complementa el lado parcial del conocimiento que se ha tomado como absoluto; además, según lo dice Boaventura, desajusta el carácter totalitario de una concepción global de la racionalidad científica moderna. Dicho carácter totalitario es señalado precisamente por marginar *otras* formas de conocimiento que emergen con principios y formas metodológicas distintas a las que son propias del saber hegemónico.

El avance de esos conocimientos diferentes es lo que signa la crisis y ruptura con los planteamientos modernos. Este acontecimiento no es espontáneo. Para Boaventura, son los primeros atisbos del paradigma del conocimiento moderno lo que traza, por decirlo de algún modo, su propia limitación respecto a la rigurosidad de las leyes y el orden causal, y a la comprensión mecánica de las cosas, para preverlas y “controlarlas”: “Un conocimiento basado en la formulación de leyes tiene como supuesto metateórico la idea de orden y de estabilidad del mundo, la idea de que el pasado se repite en el futuro” (Boaventura, 2009: 26). Pero, ¿qué mundo y qué pasado? Evidentemente, aquél se ciñe a la idea de un mundo-máquina que puede ser determinado y, por tanto, conocido en absoluto.

Lo anterior es importante porque, para Boaventura, representa el germen de una concepción “utilitaria y funcional” del conocimiento que no privilegia la comprensión del sentido de aquello que se nombra como “lo real”, pero sí las pretensiones de dominación y “transformación”. Un efecto que trastoca no sólo el conocimiento científico sino también, y en profundidad, el conocimiento social. La visión determinista y mecanicista del mundo deviene en el afán positivista de ceñir el estudio sobre las sociedades a las formas racionales propias de la ciencia moderna como único modelo universal y válido, y de acuerdo con una epistemología contextual basada en una doble diferencia: la diferencia cultural del mundo moderno cristiano occidental y

la diferencia política del colonialismo y el capitalismo (De Sousa Santos y Meneses, 2016: 8).

El tema del “límite” es de suma importancia para entender el planteamiento sobre la crisis del paradigma dominante que hace Boaventura; tal límite que, como dijimos líneas anteriores, es definido por la visión determinista mecánica de la ciencia que conlleva en sí misma su propia vulnerabilidad: la teoría de la relatividad, la mecánica cuántica, el teorema de la incompletud de Gödel y los trabajos de Prigogine, cuestionan el concepto de ley y causalidad y establecen un punto de quiebre que muestra, al mismo tiempo, cómo el rigor científico y sus formas metodológicas limitan las posibilidades para comprender el mundo más allá del horizonte epistemológico hegemónico. La intención de objetividad, precisión y verdad universal es, advierte Boaventura, estructuralmente limitada.

Ahora bien, la crisis del paradigma de la ciencia moderna no sólo encuentra su origen en las debilidades teóricas sino también en la proliferación de ciertas condiciones sociales que la hacen posible, como aquellas propias del fenómeno de la industrialización: la industrialización de la ciencia acarrió el compromiso de ésta con los centros de poder económico, social y político, los cuales pasaron a tener un papel decisivo en la definición de las prioridades científicas (Boaventura, 2009: 39). Este señalamiento, nos parece, encierra la paradoja de representar, de un modo u otro, la ruptura de la dicotomía Ciencias Naturales/Ciencias Sociales y mostrar la complejidad del conocimiento más allá de su disciplinamiento científico, riguroso y metodológico. No se trata de la concreción de la ciencia pura como tal, sino de su desarrollo en contextos sociales acordes con sus postulados: “La epistemología que confirió a la ciencia la exclusividad del conocimiento válido se tradujo en un vasto aparato institucional –universidades, centros de investigación, sistemas de expertos, dictámenes técnicos– que hizo más difícil o casi imposible el diálogo entre la ciencia y otro tipo de saberes” (De Sousa Santos y Meneses, 2016: 9).

La dicotomía tradicional en la relación sujeto-objeto, desde las visiones emergentes, descomponen la jerarquía del sujeto sobre el objeto y les hace interactuar como parte del mismo centro; lo biográfico y autorreferencial forman parte de los elementos válidos a considerarse (Boaventura, 2009: 53); también, más allá de la restricción de la especialización, la realidad y el mundo que se pretende conocer dejan de parcializarse. Puesto en cuestión el paradigma del conocimiento moderno, surge otro: “El conocimiento posmoderno, siendo total, no es determinístico, siendo local, no es descriptivista. Es un conocimiento sobre las condiciones de posibilidad” (Boaventura, 2009: 49).

Dichas condiciones de posibilidad a la que alude Boaventura tienen que ver con la proyección del mundo que se busca conocer debido a un “espacio-tiempo local” que

exige una pluralidad de perspectivas metodológicas que sean capaces de trasladarse más allá del contexto-problema para el cual fueron construidas. Esto, por supuesto, exige que la pregunta por los conocimientos esté orientada por instantes de constante autorreflexividad, en los que los acontecimientos que experimenta el sujeto no son parte del mecanismo ordenador y/o regulador del mundo que, como veremos enseguida, tiende a transformar al otro –ese sujeto que se escapa de sus estándares de determinación– en un objeto susceptible de manipulación y, por tanto, de dominación. Por el contrario, lo que Boaventura apunta al respecto es que esos acontecimientos son parte de un despliegue epistemológico emancipador que vincula a los sujetos como tales y los descoloca del atributo desigual que establece que unos son objetos y otros no.

### **Descolonizando el saber: hacia el paradigma del conocimiento emancipador**

La crítica que Boaventura realiza a la ciencia moderna como paradigma epistemológico regulador y/o controlador de la realidad y del mundo se extiende a un proceso inacabado en constante reactualización que, sin embargo, se encuentra debilitado por la visibilización de formas diferentes de saber. En efecto, lo que apunta Boaventura, además de los límites ya enunciados, es un margen amplio de “ceguera” desde el cual el conocimiento hegemónico es incapaz de producirse más allá de su sentido utilitario y alta funcionalidad, según las ideas del progreso occidental. Tal conocimiento hegemónico forma parte, según el análisis de Boaventura, del orden impuesto por el colonialismo, por supuesto, sí como acontecimiento histórico, pero también, y sobre todo, como ese proceso inacabado que recién enunciamos. En este sentido, las condiciones de posibilidad de un nuevo paradigma epistemológico emergente que corrobora la crisis de la racionalidad moderna están planteadas por uno de esos momentos autorreflexivos que antes señalamos y que podemos nombrar como decolonización epistemológica.

Uno de los postulados más fuertes del planteamiento de Boaventura es que lo que presenta como verdad la ciencia moderna, al constituirse bajo principios rígidos excluyentes, es sólo una forma de ser. El problema está en que es presentada con un criterio de universalidad que no tiene. A pesar de ello, el desarrollo de ésta ha sido posible gracias a su asimilación sin muchas interrogantes de por medio. Sin embargo, todo aquello que ha sido posible conocer del mundo por vía de la ciencia moderna –de manera parcial, es importante insistir– ofrece pistas sobre aquello que está detrás de su potencial parcial de abarcar el conocimiento y que se presenta como totalidad; es decir, aquello que *falta* considerar como parte del mundo cognoscitivo y cognoscible. Eso que Boaventura intuye como faltante está dentro de un paradigma del conoci-



miento emancipador que no procede imponiendo orden, antes va reconociendo la *diferencia* que caracteriza a aquello que va conociendo.

La idea que Boaventura de Sousa Santos propone respecto a la decolonización del pensamiento parte de dos premisas fundamentales, a saber: 1) la resemantización de los conceptos (sustantivos) hegemónicos, es decir, actualizar los viejos conceptos y volverlos contrahegemónicos; 2) la correspondencia entre teoría y práctica, lo que implica que la teoría contemple la multiplicidad de concepciones del mundo, de lo contrario, la teoría se convierte en una ceguera epistemológica que invisibiliza la práctica o, bien, que no aporta ningún contenido crítico a las diversas luchas sociales. Ambas premisas colocan a los sujetos frente a la posibilidad de pensar nuevas cosas, con procesos cognoscitivos distintos capaces de gestionar espacios de saber adecuados para realidades distintas a las propias del pensamiento moderno occidental (eurocentrista). Esas realidades distintas son propias de las latitudes que Boaventura denomina “del Sur”, para referirse a aquellos territorios epistemológicos que han estado dominados bajo el paradigma de la Modernidad de Occidente: “El Sur es concebido aquí de manera metafórica como un campo de desafíos epistémicos que pretende reparar los daños e impactos causados históricamente por el capitalismo en su relación colonial con el mundo” (De Sousa Santos y Meneses, 2016: 10).

Ahora bien, lo anterior no representa para Boaventura el abandono o la negación de la tradición teórica de la modernidad occidental, puesto que es una forma de explicar la realidad, según cierta percepción del mundo y contexto; de hecho, para Boaventura, muchos de los problemas modernos de Occidente son problemas centrales para algunas otras concepciones; sin embargo, no así las soluciones. La distancia entre el problema y la respuesta, a la que hemos hecho alusión al inicio de esta exposición, plantea la cuestión de la distancia entre las sociedades metropolitanas y las sociedades coloniales, aquellas que históricamente han atravesado por procesos de colonización y que hoy en día siguen experimentando de un modo u otro:

[...] no hay epistemologías neutrales [...] la reflexión epistemológica no debe incidir sobre los conocimientos en abstracto, sino sobre las prácticas de conocimiento y sus impactos en otras prácticas sociales [...] El colonialismo, además de todas las dominaciones por las que es conocido, también ha sido una dominación epistemológica, una relación extremadamente desigual entre saberes que ha conducido a la supresión de muchas formas de saber propias de los pueblos y naciones colonizados, relegando muchos otros a un espacio de subalternidad (De Sousa Santos y Meneses, 2016: 5).

El pensamiento occidental es, para Boaventura, uno que se adjetiva como “abismal”, es decir, un pensamiento que sólo contempla una parte de la realidad y que desaparece

o establece como no existente la otra parte: “La división es tal que ‘el otro lado de la línea’ desaparece como realidad, se convierte en no existente, y de hecho es producido como no existente” (Boaventura, 2010: 29). La no existencia se convierte en exclusión permanente, lo que tiene implicaciones no sólo en el ámbito epistemológico sino también en lo social, político, económico y cultural, tal como ya se ha indicado.

Sabemos que la propuesta epistemológica de Boaventura es una crítica abierta a la modernidad occidental, sobre todo porque se planteó como la versión absoluta de la idea de racionalidad y progreso y porque, con ello, se excluyó cualquier otra versión. Excluir la pluralidad de concepciones epistemológicas ha significado el sometimiento no sólo del desarrollo científico de quienes se encuentran fuera del margen occidental, sino, sobre todo, la incompletud de sistemas de pensamiento que no logran captar la complejidad y diversidad de la vida. Lo que está fuera del sistema hegemónico del conocimiento es lo que *falta*, y lo que se tiene que indagar son las razones de dicha falta, a través de una forma de conocer no reduccionista ni determinista, “una forma de conocimiento que aspire a una concepción expandida de realismo, que incluya realidades suprimidas, silenciadas o marginadas, tanto como realidades emergentes o imaginadas” (2009: 87); que lo real no sea sólo lo que existe según lo determina la razón moderna, sino también aquello que se escapa de ella.

Desde nuestra interpretación, lo que Boaventura plantea no es una nueva forma de conocimiento totalizante que descubre las fracturas o intersticios ciegos de la ciencia moderna, para presentarse a sí misma como un nuevo conocimiento universal; de hecho, para él las *faltas* son inevitables precisamente porque no hay forma cognitiva que sea capaz de abarcarlo todo: “las alternativas a la epistemología dominante parten, en general, del principio de que el mundo es epistemológicamente diverso, que esta diversidad, lejos de ser algo negativo, representa un enriquecimiento enorme de las capacidades humanas para conferir inteligibilidad e intencionalidad a las experiencias sociales” (De Sousa Santos y Meneses, 2016: 10).

### **Epistemología, sociología de las ausencias y sociología de las emergencias**

La crítica a la modernidad occidental de Boaventura es de suma importancia porque concentra las razones para ofrecer como alternativa el despliegue de un programa epistemológico “del Sur” que dé acceso y visibilice todas las maneras posibles de acceder y comprender el mundo y la naturaleza. Como ya hemos señalado, el punto de inflexión para Boaventura está en la confrontación entre las epistemologías llamadas “dominantes” –en lo que él reconoce como el Norte global– frente al resto de las epistemologías excluidas o invalidadas, “el conjunto de intervenciones epistemoló-

gicas que denuncian la supresión de saberes llevada a cabo durante los dos últimos siglos por la norma epistemológica dominante, valoran los saberes que resistieron con éxito y las reflexiones que han producido e investigan las condiciones de un diálogo horizontal entre conocimientos” (De Sousa Santos y Meneses, 2016: 5).

En palabras de Boaventura, la confrontación implica el desarrollo de una *sociología de las ausencias*, es decir, de una “investigación que tiene como objetivo mostrar que lo que no existe es, de hecho, activamente producido como no existente, o sea, como una alternativa no creíble a lo que existe” (2010: 22). Pero existen, esa es la idea en la que hace hincapié el pensador portugués, las alternativas existen y al reconocerlas se les devuelve su presencia en el mundo, una presencia históricamente en resistencia.

El fundamento de la sociología de las ausencias está en la concreción de una epistemología acorde con ésta. En este sentido, “La epistemología de los conocimientos ausentes parte de la premisa de que las prácticas sociales son prácticas de conocimiento” (Boaventura, 2009: 88). Lo anterior significa que aquello que no parte de lo que se distingue como ciencia, no representa una zona de ignorancia en donde las prácticas sean eco de aquélla; por el contrario, dice Boaventura, son prácticas y conocimientos alternativos que forman parte de un sentido común –sin la connotación y carga negativas que la Modernidad le ha adjudicado a este tipo de conocimiento y al que se le consideró falso y superficial–. En efecto, el sentido común como un saber distinto al que produce la ciencia, pero no por ello de menos valor: el sentido común es “un conocimiento obvio y obviamente útil” (Boaventura, 2009: 88). Cuando Boaventura enfrenta el problema de la distinción asimétrica entre la ciencia moderna y el sentido común, propone su distinción para, posteriormente, caracterizar al sentido común como un conocimiento *otro*, alternativo, y así proponer la transformación del conocimiento científico en un nuevo sentido común emancipatorio, liberador de preconceitos conservadores que vuelven rígida y marginal a la ciencia moderna.

La importancia de desarrollar una epistemología de los conocimientos ausentes radica en la posibilidad de reconocer en el sentido común un potencial visible para comprender y estar en el mundo. Queremos hacer énfasis en esto porque, según entendemos, la propuesta de una epistemología de las ausencias busca concretarse en el hacer cotidiano. No se trata sólo de una apuesta teórica que se limite a la producción de un conocimiento infértil para la existencia en su concreción práctica; por el contrario, lo que se pretende con ella es la búsqueda de respuestas a los problemas contemporáneos. “Siempre, dice Boaventura, ha sido necesario para nosotros indagar una manera en que la teoría se adecue a nuestra realidad” (2006: 15).

Para Boaventura, “el conocimiento del sentido común no deja de tener una dimensión utópica y liberadora por su capacidad para incorporar otro tipo de conocimientos” (2009: 89). La cuestión es mantener latente el sentido común con una perspectiva de emancipación que sea capaz de desarrollar una racionalidad no omniabarcante que implica muchas otras racionalidades. Es por esto que la descolonización del conocimiento no significa un desdén de la ciencia moderna; inversamente, el conocimiento emancipador del sentido común reconoce en el desarrollo científico y tecnológico una parte del saber fundamental para la vida. Así, “El sentido común emancipatorio es un sentido común que discrimina (o que es desigualmente común, si se quisiera), puesto que es construido de modo que es apropiado de forma privilegiada por los grupos sociales hoy más afectados por el colapso de la relación entre experiencias y expectativas y, por lo tanto, más vulnerables a los riesgos derivados del aumento de la inseguridad, o sea, los grupos oprimidos, marginados o excluidos” (Boaventura, 2009: 90).

Lo que Boaventura evoca en el pasaje anterior es la necesidad de construir una constelación de saberes, como le llama él, que tiendan a la solidaridad y que se distancien del criterio moderno de control y regulación. De esta manera, la epistemología de conocimientos ausentes entraña la articulación de “subjetividades desestabilizadoras” (Boaventura, 2009: 90), con capacidad para resistir y rebelarse contra estructuras que restringen la acción que determinan qué sujetos y qué objetos son válidos para su consideración: “La Sociología de las Ausencias es un procedimiento transgresivo, una sociología insurgente para intentar mostrar que lo que no existe es producido activamente como no existente, como una alternativa no creíble, como una alternativa descartable, invisible a la realidad hegemónica del mundo” (Boaventura, 2006: 23). En dicha transgresión, los saberes ausentes irrumpen en el campo epistémico hegemónico para recuperar experiencias y hacerlas “presentes”; en otras palabras, para formar parte de ese espectro amplio del conocimiento en el que la ciencia occidental moderna es una parcela más de la totalidad.

Es muy importante para nosotros decir que la sociología de las ausencias de Boaventura es residuo potencial de su comprensión de la experiencia social como algo más amplio y diverso de lo que la tradición científica occidental ha sido capaz de mostrar, de esto se desprende la necesidad de hacer visibles a los movimientos alternativos representativos de esa experiencia social diversa; en este mismo sentido, es uno de los momentos más importantes de la crítica a dicha tradición científica: frente a la razón moderna de Occidente, Boaventura propone una razón cosmopolita que implica la expansión del presente (primer momento de la crítica y que consiste en la sociología de las ausencias) y la contracción del futuro (segundo momento de la crítica).

ca y que implica una sociología de las emergencias);<sup>1</sup> “dilatar el presente con muchas más experiencias que son relevantes para nosotros [...] vamos a intentar contraer el futuro: sustituir un infinito que es homogéneo, que es vacío –como decía Walter Benjamin– por un futuro concreto, de utopías realistas, suficientemente utópicas para desafiar a la realidad que existe, pero realistas para no ser descartadas fácilmente” (Boaventura, 2006: 30). Pues bien, convertir un objetivo existente en inexistente, es decir, en algo inválido o no creíble, implica el desarrollo de mecanismos ideológicos de descalificación que muestran como ininteligibles las *otras* epistemologías.

Cuando se dice “otras epistemologías”, no estamos hablando en términos abstractos, sino de subjetividades produciendo conocimientos en diferentes espacios y no siempre de manera aislada; es decir, estamos pensando en comunidades de conocimiento en las que los sujetos tienen la posibilidad de gestionar sus saberes de manera colectiva, y fuera de la metodología y del orden racional occidental. En este sentido, si no hablamos de abstracciones puras del conocimiento sino de sujetos congnotentes diferenciados entre sí, pero capaces de construir pensamiento y acción colectiva sin disociarse de su entorno social, cultural y natural, nos referimos a grupos epistémicos y políticos que van más allá del desarrollo de una razón instrumental moderna, que construyen saberes y que los politizan para su emancipación y reconocimiento.

Los movimientos del continente latinoamericano, más allá de los contextos, construyen sus luchas basándose en conocimientos ancestrales populares, espirituales que siempre fueron ajenos al cientismo propio de la teoría crítica eurocéntrica. Por otro lado, sus concepciones ontológicas sobre el ser y la vida son muy distintas del presentismo y del individualismo occidentales. [...] comunidades de seres antes que individuos: en esas comunidades están presentes y vivos los antepasados, así como los animales y la Madre Tierra (Boaventura, 2010: 9).

Pues bien, la inexistencia, la falta o la ausencia, se produce según los estándares de aceptabilidad de la epistemología dominante, de tal modo que dicha producción puede darse del siguiente modo: “Distingo, dice Boaventura, cinco modos de producción de ausencia o no existencia: el ignorante, el retrasado, el inferior, el local o particular y el improductivo o estéril” (2010: 22). Se trata de la producción de formas de no existencia que socavan la pluralidad de epistemologías reivindicando sólo una,

<sup>1</sup> Un tercer momento de la crítica a la racionalidad moderna es un trabajo de traducción que, como Boaventura indica, consiste en “crear una inteligibilidad mutua entre experiencias posibles y disponibles sin destruir su identidad” (2009: 101), y que no puede ser resuelta por una teoría general.

aquella que inaugura la Modernidad y la lógica colonial, y que Boaventura identifica de la siguiente manera.

La primera de las formas de inexistencia, es decir, la que alude a la ignorancia, es consecuencia de la *monocultura* y *rigor* del saber, e implica que tanto la ciencia moderna como la llamada “alta cultura” se presentan como modelos únicos de producción del conocimiento, de tal modo que aquello que no es considerado dentro de sus estándares epistemológicos y artísticos es considerado inexistente: el ignorante es tal porque su conocimiento no es “legitimado” por los cánones dominantes que establecen qué es un conocimiento válido y qué no lo es. Por otro lado, el retrasado representa inexistencia en tanto que la racionalidad moderna concibe el tiempo de manera lineal, de manera que todo lo que no guarda dicha simetría temporal es no existencia o residuo (lo primitivo, lo salvaje, lo premoderno, lo subdesarrollado, etc.) respecto a las ideas de progreso (o modernización, crecimiento, desarrollo, etc.). En relación con el atributo de “inferior”, lo que prevalece es una lógica de clasificación social por la que se pretende naturalizar las diferencias y jerarquías de distinta índole, ya sea por sexo, raza o condición socioeconómica; unos son superiores con respecto a los otros en cuanto razón y, por ende, en cuanto a comprensión y gestión de la vida.

Para la determinación despectiva de lo local, el criterio de valoración es lo universal y lo global, es decir, aquello que suprime los contextos específicos y que omite su capacidad de constituir alternativas a la globalización; el universalismo descarta las especificidades reales de los diversos contextos, puesto que prevalece la idea de que hay una sola razón válida; de este modo, todo lo que se promulgue como “otra realidad” es designado demeritoriamente como “lo local”, pues lo que es local es vernáculo o salvaje, de acuerdo con el paradigma de la modernidad, como ya sabemos. Finalmente, si hablamos de la concepción de una razón universal situada en el marco de un tiempo lineal que traza la idea de progreso y desarrollo global, hablamos entonces de una lógica en la que consecuentemente se inscribe el capitalismo, dado que el crecimiento económico es prioridad para la era moderna de Occidente; por lo tanto, la idea de productividad es sólo asequible desde la posición del saber dominante que, además, maximiza la tendencia a la producción masiva con fines de lucro. De esta forma, el improductivo es caracterizado como tal porque rompe con la lógica de producción capitalista y no se plantea como principal objetivo el crecimiento económico. Lo anterior responde a un orden lógico que intenta demostrar la imperfección de los conocimientos producidos desde la alternativa (Boaventura, 2009: 110-111).

En realidad, lo que sugiere Boaventura en este sentido es que el ascenso de estas formas sociales de no existencia expresa una incapacidad de asimilar lo diferente y que, por ello, se concibe como un obstáculo que hay que eliminar. Las ausencias a las que él se refiere “Son lo que existe bajo formas irreversiblemente descualificadas

de existir” (2009: 112). Ahora bien, el propósito de la sociología de las ausencias es, precisamente, que aquellas formas de existencia “negadas” se hagan visibles y presentes. En otros términos, que aquellas subjetividades a las que aludimos como *otras* no sólo se reconozcan, sino que, además, persistan en su diferencia y sus modos de ser y conocer distintos a los hegemónicos, con credibilidad; de manera que, en lugar de ser marginadas o eliminadas, sean consideradas como alternativas que pueden ser susceptibles de ser argumentadas y disputadas social y políticamente. Esto que Boaventura señala es muy importante para nosotros porque otorga un lugar a los saberes de aquellos sujetos y comunidades que históricamente han sido caracterizados por las distintas formas de inexistencia, y porque valida la gestión del conocimiento ya no sólo como producto del esfuerzo de una sola razón y de un solo sujeto, sino que, además, hace posible que la experiencia cognoscitiva se convierta en una conquista colectiva: no soy Yo produciendo conocimiento, soy Yo con otro –o es otro conmigo–, quienes vivimos la experiencia del conocer, según nuestro tiempo y nuestro contexto específicos. *Hacer con otros, construir saber con otros, existir con otros.*

El logro de la sociología de las ausencias es poner en cuestión, desajustar y superar la totalidad hegemónica, trasgrediendo el orden impuesto por la ciencia moderna y dando cabida a formas diversas de producir y expandir saberes. Por esto, para Boaventura, “la lucha por la credibilidad hace posible que la sociología de las ausencias no permanezca como una sociología ausente” (2009: 113). No hay ignorancia ni saber en general, dice Boaventura, el valor del conocimiento está en saber discernir qué y cuándo es oportuno conocer y aprender, y también desconocer y desaprender.

Frente a esta sociología de las ausencias, el sociólogo portugués presenta una alternativa, la *sociología de las emergencias*, que “consiste en sustituir el vacío del futuro según el tiempo lineal (un vacío que tanto es todo como no es nada) por un futuro de posibilidades plurales y concretas, simultáneamente utópicas y realistas, que se va construyendo en el presente a partir de las actividades de cuidado” (2010: 24). Esta sociología de las emergencias está íntimamente ligada, nos dice Boaventura, a eso que se considera como marginal y que es tratado por Ernst Bloch bajo el concepto de “todavía no”, algo que expresa cierta complejidad y que cuestiona en todo momento aquello que se presenta como estático y determinante; es decir, el pensamiento occidental: “lo todavía no es, por un lado, capacidad (potencia) y, por otro, posibilidad (potencialidad)” (Boaventura, 2010: 25); es un conocimiento parcial que arraiga cierto grado de incertidumbre, pero que no se invalida, pues, de cualquier modo, expresa una posibilidad concreta, es decir, algo que conecta lo real con un cúmulo de posibilidades realizables en el futuro; se trata de un momento fundamental en el que se “producen experiencias posibles que no están dadas porque no existen alternativas para ello, pero son posibles y ya existen como emergencia” (Boaventura, 2006: 31).

El presente se amplía en el futuro no necesariamente de forma lineal porque el futuro también se presenta como algo concreto y realizable, aunque siempre incierto y en peligro. Saber el futuro en peligro demanda un cuidado de este permanecer en la expectativa; he ahí la bonanza de la incertidumbre, de lo que no se clama como absolutamente universal y definitivo. El futuro se abona, se cuida y se espera. “La sociología de las emergencias consiste en proceder a una ampliación simbólica de los saberes, prácticas y agentes de modo que se identifique en ellos las tendencias del futuro (lo todavía no) sobre las cuales es posible actuar para maximizar la probabilidad de la esperanza en relación con la probabilidad de la frustración” (Boaventura, 2010: 26). Probablemente aquí está el más rico y humano elemento de la sociología de las emergencias, el sentido de la esperanza frente a un futuro incierto que reclama siempre la actualización y pluralidad de los conocimientos y las concepciones del mundo, y, además, si cabe decirlo, la responsabilidad del agente cognoscitivo: la producción del conocimiento no es mecánica ni determinante, es *axiológica*. Por lo anterior, la llamada objetividad epistemológica depende entonces de “la calidad de su dimensión subjetiva” (Boaventura, 2010: 26). La epistemología no sólo deviene política, sino también ética.

### **Pensamiento posabismal y ecología de saberes**

Pues bien, es desde la sociología de las ausencias y la sociología de las emergencias que Boaventura dibuja su gran alternativa: la epistemología del Sur. Con esto, a lo que se responde es al pensamiento abismal, aquel que da a la ciencia moderna la atribución de, universalmente, designar lo que es verdadero y lo que es falso; todo esto en actos perjudiciales que eliminan del plano epistémico a contextos del saber alternativos, tales como la filosofía y la teología porque, claro, ¿cómo insertar en éstas los criterios de objetividad, comprobación y determinismo sobre los que descansa la ciencia moderna?

Sin embargo, desde la razón occidental, la filosofía y la teología se reconocen, de algún modo, en su valor cognoscitivo, porque la línea que las separa con la ciencia es absolutamente visible y, por ello, es posible que entre en diálogo con ellas. Ahora bien, con el “problema epistémico” de la filosofía y la teología, Boaventura muestra las dificultades planteadas al resto de los saberes alternativos, pues al igual que en estos campos de conocimiento, el resto, los “otros”, los “plurales”, son caracterizados por descansar sobre estructuras poco objetivas e imposibles de demostrar como las creencias, las opiniones, las concepciones subjetivas o la comprensión intuitiva, por mencionar algo: “la línea visible que separa la ciencia de la filosofía y de la teología



crece sobre una línea invisible abismal que coloca, de un lado, la ciencia, la filosofía y la teología y, del otro, conocimientos hechos inconmesurables e incomprensibles, por no obedecer ni a los métodos científicos de la verdad ni a los de los conocimientos, reconocidos como alternativos, en el reino de la filosofía y la teología” (Boaventura, 2010: 31).

Lo mismo sucede en el derecho moderno. Las concepciones de legal o ilegal se presentan como categorías universales. Por su puesto, la noción de orden se restringe a tal grado que es impensable una realidad que se rija desde el no derecho, al menos desde el no derecho occidental. Porque la concepción de ley y de orden también se ha gestado desde lo hegemónico, por tanto, cualquier otra estructura organizativa que no responda a la lógica moderna del derecho resulta incomprensible. Entonces, del lado del pensamiento abismal, el principio dicotómico de verdad y falsedad se extiende hasta el de legal o ilegal, por lo cual se desechan experiencias epistémicas y de orden social distintas, o bien, se atribuyen como imperfectas. Lo imperfecto está siempre dentro del margen de lo ignorante, lo retrasado, lo inferior, lo local y/o lo improductivo, del lado de esos territorios de disputa histórica y también de resistencia y reivindicación de lo diferente.

El derecho moderno inaugura el Nuevo Mundo, el signo de la civilización y el progreso, la luz de la razón universal y el desarrollo científico y económico. De ahí que el resto, lo que está fuera de la línea abismal, la zona colonial, represente “el reino de las creencias y comportamientos incomprensibles, los cuales de ningún modo pueden ser considerados conocimientos, sean verdaderos o falsos” (Boaventura, 2010: 34). Lo diferente, lo otro, es lo extraño, lo no natural, lo no humano, lo no digno; mucho se ha dicho respecto al debate sobre la humanidad o no de los indios del continente americano.

Ahora bien, lo que subyace al orden de universalidad y legalidad es un reconocimiento tácito de “regulación y emancipación”, tal como lo indica Boaventura, evidentemente, sólo desde el horizonte del pensamiento abismal, porque del otro lado de la línea lo que hay es “apropiación y violencia”. El enorme riesgo de la lógica de la no existencia es que “en general, apropiación implica incorporación, cooptación y asimilación, mientras que violencia implica destrucción física, material, cultural y humana” (Boaventura, 2010: 35). Por eso es tan importante la afirmación de una sociología de las emergencias. La historia nos ha mostrado que es muy probable que de una dominación epistémica se produzca una dominación avasalladora que condicione o extermine la vida que está en el horizonte de los distinto y lo plural. Porque en las dinámicas de la apropiación y la violencia el común denominador es la cosificación de la existencia, su instrumentalización y su valoración jerárquica que establece que unos son dominadores y otros dominados, que unos son humanos y otros no humanos.

Entonces, una apuesta epistémica es seria en tanto que en última instancia lo que se afecta es la vida desde su condición material y física, hasta su dimensión social y cultural. Por eso hemos insistido tanto en la concreción de colectividades generando conocimientos desde sus propios contextos y sus propias formas de concebir el mundo.

La negación radical que emerge de un presupuesto moderno respecto al conocimiento, así como el desarrollo y despliegue de la razón universal, requiere la reafirmación desde la negación para mantenerse en esa lógica hegemónica; es decir, los modernos occidentales son humanos en tanto que los “otros”, aquellos que existen, según el orden moderno, en la parte periférica del mundo y que están más allá del territorio abismal son muestra representativa de lo subhumano o de lo no humano: “El pensamiento moderno occidental, dice Boaventura, avanza operando sobre las líneas abismales que dividen lo humano de lo subhumano de tal modo que los principios humanos no quedan comprometidos por prácticas inhumanas” (2010: 36), prácticas consideradas inhumanas, valga recordar, desde la concepción moderna de humanidad.

Los procesos históricos de colonización y descolonización en el mundo resultan paradigmáticos. En la actualidad las dinámicas coloniales se reproducen de un modo u otro, y de igual forma el rechazo a lo que representa lo colonial, sobre todo porque en un movimiento que parece inverso esto se introduce en la vida metropolitana. Sólo por mencionarlo, Boaventura reconoce tres modos en que lo colonial hace el asalto a lo metropolitano: 1) lo terrorista, 2) los migrantes trabajadores indocumentados, y 3) los refugiados. El rechazo a esta intromisión lleva al extremo la dinámica de apropiación/violencia, de tal manera que las prácticas para desterrar lo colonial de lo metropolitano resultan extremas. Lo metropolitano no comprende la “transgresión” de lo colonial y reivindica métodos separatistas y se generan mecanismos de suspensión de derechos a través de los cuales se pretende garantizar el orden contemporáneo, heredero del derecho moderno. Sin embargo, como bien demuestra Boaventura, cuando las prácticas coloniales de apropiación y violencia se reproducen bajo la observancia del orden reconocido, se rehabilitan los viejos procesos de dominación.

De cualquier modo, el pensamiento abismal encuentra justificaciones para su afirmación y su reproducción, entonces, nos dice el sociólogo portugués, es necesario generar un programa de resistencia para evitar la propagación de aquellas estructuras “exclusivistas” y “destruccionistas”. En efecto, Boaventura se refiere a una resistencia de índole social y política, pero “presupuesta sobre la resistencia epistemológica” (2010: 46); de lo que se trata es de una “justicia cognitiva global” que reclama el ascenso de un pensamiento alternativo para las alternativas cognitivas, tal pensamiento es el “pensamiento posabismal”, consecuencia a su vez de un *cosmopolitismo subalterno*, que “Consiste en el conjunto extenso de redes, iniciativas, organizaciones

y movimientos que luchan contra la exclusión económica, social, política y cultural generada por la encarnación más reciente del capitalismo global, conocida como globalización colonial” (Boaventura, 2010: 47). Por supuesto, no resulta imposible desplegar una resistencia política de una resistencia epistemológica si entendemos que la dominación y el control de los cuerpos están intrínsecamente relacionados con un control del pensamiento y del conocimiento producido por éste.

Así, el cosmopolitismo global asume que el entendimiento occidental es incapaz de aprehender el mundo en su totalidad; por lo tanto, su concepción de globalidad es, por decirlo de algún modo, irreal, pues la noción de globalidad exige en cierta medida el reconocimiento de lo que está fuera de los criterios del pensamiento abismal. En este sentido, abre la puerta a la diversidad de posibilidades de entendimientos que se encuentran fuera de los parámetros occidentales y que manifiestan no sólo comprensiones del mundo plurales, sino también híbridas, elemento de gran valor para el pensamiento posabismal que sostiene que “la diversidad del mundo es inagotable y que esa diversidad todavía carece de una adecuada epistemología [...] la diversidad epistemológica del mundo todavía está por construirse” (48). Entonces, paradójicamente, para el pensamiento abismal, mientras se mantenga visible la línea de exclusión e invisibilización que éste promueve, el pensamiento posabismal encuentra un espectro más grande de progresión y ascenso. Lo que se traduce en resistencia y reivindicación de las alternativas epistemológicas no occidentales. Ahora bien, el principio motor de todo pensamiento abismal consiste, precisamente, en el reconocimiento del pensamiento abismal en todo su despliegue y persistencia; el pensamiento posabismal, en tanto pensamiento crítico, representa una ruptura radical con todas las formas occidentales de producción y reproducción de conocimiento y, por lo tanto, de acciones que tienen efectos en los planteamientos políticos, sociales y económicos que determinan la existencia de las personas en el mundo.

En este tenor, el pensamiento posabismal es presentado por Boaventura como una ecología de saberes, es decir, como la afirmación de la diversidad de saberes del mundo y, por tanto, como la negación de una epistemología general o, bien, de una unidad de conocimiento; empero, dice Boaventura, “probablemente necesitemos un requisito epistemológico general residual para avanzar: una epistemología general de la imposibilidad de una epistemología general” (2010: 50). En efecto, la ecología de saberes es contrahegemónica, resulta de acciones de resistencia globales contra el capitalismo y, por ende, del despliegue abundante de alternativas que interactúan entre sí pero que no se subsumen a una alternativa global. La interacción de los conocimientos implica que se tenga conciencia de los conocimientos que se adquieren, pero también de

aquellos que se pierden o se olvidan, una ecología de saberes no es coherente con el aprendizaje de otros conocimientos que tienen como precio el olvido de los propios.

Asimismo, el conocimiento se expande de manera equitativa; evidentemente, esto representa una ruptura con las dinámicas del capital y del colonialismo, hablar de una distribución equitativa del conocimiento, es hablar de justicia social y económica. Es por esta razón que el pensador portugués habla de una ecología de saberes capaz de intervenir en la realidad: “Para una ecología de saberes, el conocimiento-como-una-intervención-en-la-realidad es la medida de realismo, no el conocimiento-como-una-representación-de-la-realidad” (Boaventura, 2010: 53). De este modo, el conocimiento nos es verdadero o falso sino *creíble*, obtiene credibilidad en tanto que interviene de alguna forma en el mundo. Así, las intervenciones de otras posibilidades de conocimiento son tan valiosas como las propias, pues al final responden a los requerimientos históricos y contextuales del lugar en el que se producen. Del mismo modo, ninguna alternativa epistemológica es completa; sin embargo, lo incompleto no necesariamente es errático.

Para Boaventura, el conocimiento se reconoce como una práctica y, en este sentido, como productor de sujetos: los conocimientos no sólo dicen algo de la realidad sobre la que se generan, sino también sobre los sujetos que la producen. “La ecología de saberes expande el carácter testimonial de los saberes que abrazan también las relaciones entre conocimiento científico y no científico, por lo tanto, expandir el rango de la intersubjetividad como interconocimiento es el correlato de la intersubjetividad y viceversa” (Boaventura, 2010: 54). Esto lleva a Boaventura a reconocer la necesidad de ubicar el impacto del conocimiento en las subjetividades en diversas escalas y dimensiones, e interpretarlo del mismo modo; en este punto cobra sentido la idea de que el conocimiento no está sólo en el *logos* como razón, sino también en el *mythos*, en todas aquellas formas de interpretar y traducir la realidad que se intenta conocer.

Esta ecología de saberes es lo que ilustra a las *epistemologías del Sur*, y que se contraponen a las epistemologías modernas del Norte global, del saber hegemónico excluyente que convierte las ausencias epistémicas, en palabras de Boaventura, en un *epistemicidio* de las alternativas plurales que dotan de sentido la existencia de los territorios que están fuera de la línea abismal y que es necesario recuperar. Los saberes locales, con toda la carga cultural, histórica y cultural que les implica, son catalizadores de proyecciones políticas de gran envergadura. Porque, como se ha dicho con anterioridad, la resistencia epistemológica es la base de cualquier resistencia política y cultural; si subsisten los saberes ancestrales, los pueblos históricamente sometidos y colonizados tienen garantizada su permanencia en este mundo.

## Reflexiones finales

Para nosotros, resulta muy importante el aporte de Boaventura y su epistemología de las ausencias, entre muchas razones, porque nos ayuda a vislumbrar el papel que adquieren los saberes y su concreción a través del quehacer universitario. Los cambios de paradigma en la producción de saberes llevan a la Universidad a cuestionarse el papel que juega frente a los cambios globales a los que estamos asistiendo; por ello, nos parece pertinente invitar a la reflexión sobre las formas y fines con que se van gestionando los diferentes conocimientos. La epistemología del Sur, tal como la presenta Boaventura, nos ofrece la oportunidad de trasladar a la Universidad la pregunta constante por la pertinencia de nuestros propios procesos de enseñanza-aprendizaje, a la luz, evidentemente, de lo que nos corresponde impulsar como comunidades epistémicas, políticas y éticas. Desde esta perspectiva, el impulso que da Boaventura a la cuestión del conocimiento tiene que ver con la reivindicación de una responsabilidad social frente al contexto desde el cual nos reflexionamos: el conocimiento universitario ha de apostar por transformarse en conocimiento que albergue a la diferencia y la consolide en toda su potencia, y a ello apuntamos con esta exposición. Porque la diversidad de saberes en el mundo se experimenta de manera concreta en la vida universitaria, la crítica a la instauración de la ciencia moderna como universal es, de alguna manera, la crítica a la Universidad que ha reproducido dicho modelo. Como sostiene Boaventura:

El conocimiento universitario —o sea el conocimiento científico producido en las universidades o instituciones separadas de las universidades pero que comparten el mismo *ethos* universitario— fue a lo largo del siglo XX un conocimiento predominantemente disciplinar cuya autonomía impuso un proceso de producción relativamente descontextualizado con relación a las necesidades del mundo cotidiano de las sociedades” (Boaventura, 2007: 43).

Pero cuando la heterogeneidad de los conocimientos se hace presente, es decir, cuando a través de la visibilización de los saberes ausentes y/o negados se pugna por la verdad y legitimidad de la epistemología dominante, la Universidad entra en un momento crítico de suma relevancia porque hace patente la necesidad de construir conocimientos y argumentos emergentes que tengan cabida en la realidad social en la que nosotros estamos viviendo.

Dice Boaventura que siempre ha habido conocimiento alrededor del cual la gente organiza sus vidas, sus esperanzas. El siglo XIX en Europa estuvo marcado por crisis, situación de casi esclavitud de los trabajadores, a lo que se le llamó la “cuestión

social”. Apunta que esta idea del conocimiento social no ha ayudado; vivimos en tiempos coloniales con mentalidad poscolonial, dice él. Estamos inundados de información, pero nos falta información potable. Es un falso liberalismo: da libertad, pero las grandes mayorías no tienen opción para la libertad; en consecuencia, es necesario desarrollar una nueva epistemología. En esta necesidad, hay un actor imprescindible: la Universidad.

Hay que descolonizar la idea de la Universidad. Las Universidades del Sur deben dejar de escribir “sobre” para escribir “con” (Boaventura, 2017). No impartir sino “compartir” conocimientos. Lo común son los problemas del capitalismo y neocolonialismo: migración y expulsión. Cuando un problema individual se repite, es en realidad un problema colectivo, y es la Universidad un sitio en el que es posible abrir brecha a las ausencias para que éstas, con toda su fuerza histórica, se visibilicen y sean capaces de enfrentar el residuo de la modernidad: la colonización contemporánea.

Para Boaventura, resulta imprescindible conectar y articular las luchas, porque los movimientos se dividieron: la comunicación dominante silencia los movimientos, por eso los movimientos de lucha se deben contactar. Es necesario transformar las luchas individuales en luchas colectivas, y éstas tienen un amplio terreno de disputa en los centros donde, se supone, se gestan los conocimientos que nos ayudan a comprender el mundo y vivir de una mejor forma. En este sentido, la Universidad no puede estar desconectada de la realidad; por el contrario, debe ser partícipe más en el ecosistema de saberes que esboza Boaventura, y construir parcelas amplias de reconocimiento y justicia. Quizá por eso para él no hay justicia social sin justicia cognitiva.

Desde nuestro punto de vista, no hallamos un engranaje más directo que el que se puede construir entre la Universidad y la realidad, a través del desarrollo de programas epistémicos que visibilicen todas las experiencias que hasta ahora permanecen negadas. Saber las historias de vida que, al mismo tiempo, van produciendo los sentidos sociales y culturales que hacen posible la constitución de comunidades significa abrir la puerta a otros modos de ser, hacer y comprender el mundo. Ya la epistemología de las ausencias, tal como lo ha explicado Boaventura, nos ha mostrado por qué la producción del conocimiento no puede estar dissociada del reconocimiento y restitución social de aquello que ha sido considerado históricamente inútil para el desarrollo de la humanidad.

Por lo anterior, la vida universitaria nos va proporcionando elementos para comprender aquel proceso en el que la gestión de los conocimientos deviene procesos políticos y éticos más o menos evidentes: contribuir al desarrollo de una ecología de saberes es aportar para la construcción de una justicia cognitiva que tiene que convertirse en una justicia social de amplio alcance. La justicia cognitiva se refiere a reconocer los conocimientos invisibles, reconocerlos, darles dignidad. Algunos cono-

cimientos de los pueblos que son fundamentales de recuperar son la herencia social, la dignidad, el cuidado de la biodiversidad. Por eso, “Una Universidad cuando empieza a descolonizarse debe rever su historia, debe entender que no sólo hay un solo conocimiento válido sino múltiples conocimientos de múltiples fuentes. Deben verse como espacios polifónicos donde hay una variedad de voces con una coexistencia muy fuerte para convertirse en ‘pluriversidad’ ” (Boaventura, 2017). Así pues, la misión de la Universidad no es tanto concentrar conocimientos hegemónicos ni formas de producción epistémica incapaz de responder a las demandas de los contextos y los tiempos, sino trabajar para la emancipación social de las personas más vulnerables y marginadas

Como ha dicho Boaventura, es cierto que la Universidad presenta internamente las características de la sociedad que la cobija: sus mismos grupos sociales, sus conflictos, su estructura, sus diversas ideologías, sus procesos, sus virtudes y sus defectos, sus objetivos y sus fines. Sin embargo, eso no nos exime de adoptar una mirada crítica; por el contrario, el bien común se torna hoy, como nunca antes, el principal camino y una tarea obligatoria. Y las comunidades y, sobre todo, los sectores más desposeídos, deben ser el espejo en el que la Universidad se mire. La Universidad ha de ayudar en la interpretación de los sentimientos y necesidades de los más diversos grupos sociales, pero especialmente de los excluidos, y de esa manera contribuir a su desarrollo no sólo material sino espiritual y humano: “Que no quede conocimiento sin reconocimiento dentro de las Universidades, que no mutilemos los saberes de hombres y mujeres de las comunidades urbanas y rurales. Si queremos defender la educación superior como un bien público de acceso universal, debemos pensarnos como tejidos de una gran red interrelacionada” (Boaventura, 2017).

## Referencias

- De Sousa Santos, Boaventura (2017). Coloquio Internacional “En la encrucijada del Norte y el Sur. La obra poética y el pensamiento crítico de Boaventura de Sousa Santos”, realizado en la Universidad Iberoamericana, Ciudad de México, del 3 al 5 de abril de 2017.
- (2010). *Descolonizar el saber, reinventar el poder*. Uruguay: Trilce.
- (2009). *Una epistemología del Sur. La reinención del conocimiento y la emancipación social*. México: Siglo XXI-CLACSO.
- (2007). *La universidad en el siglo XXI. Para una reforma democrática y emancipatoria de la universidad*. Bolivia: CIDES-UMSA, ASDI y Plural Editores.

——— (2006). *Renovar la crítica y reinventar la emancipación social*. Buenos Aires: CLACSO.

Teoría de la historia (2014). “Boaventura de Sousa Santos (1940)”. Buenos Aires, Argentina. Recuperado de <<https://introduccionalahistoriajvg.wordpress.com/2014/05/13/%E2%9E%BB-boaventura-de-sousa-santos-1940/>>.





# LA CRÍTICA DE LA CULTURA DE LOS SETENTA Y EL MOVIMIENTO ALTERNATIVO. ACERCA DE LA OBRA DE MICHEL DE CERTEAU

*Laura Collin Harguindeguy*

## **La cultura en cuestión**

En los setenta el reflejo de las barricadas de Nanterre (mayo francés), los ecos del movimiento hippie y la invasión del *american way of life*, así como varios proyectos de destacados intelectuales (científicos sociales) europeos problematizaban el tema de la cultura como campo o arena de conflicto. La polémica opacada por el refloreamiento del marxismo, predominante en aquella década, volvió a cobrar vigencia, si es que en algún momento la perdió, con la nueva oleada de reacciones contraculturales o que desde las culturas cuestionan el modelo hegemónico de cultura o el neoliberalismo.<sup>1</sup> En este capítulo retomaré algunas de las ideas y polémicas de aquellos tiempos, sus aciertos y previsiones. Destacaré cómo algunos de los análisis se asemejan a oráculos, intuyendo fenómenos que aún no se presentaban, o al menos no tan evidentes en aquel momento, mientras que otros anticipaban las reacciones actuales, pero tomando como referencia las ideas de Michel de Certeau.

La crítica de la cultura en Europa tiene antecedentes, si bien no remotos, paralelos al auge del marxismo. En los setenta no todo lo escrito fue marxismo y lucha de

<sup>1</sup> Diferencio las reacciones contraculturales de las culturales para incluir en la primera categoría a las originadas en el seno de Occidente en las que se manifiesta resistencia desde culturas otras.

clases, pues algunos sociólogos se ocuparon también de intentar ver qué sucedía con la cultura. Touraine lo califica como un *antimodernismo dominante, casi hegemónico* (2000), empresa en la que se adelantara Gramsci (1972) y que le valiera ser acusado como idealista. Mientras un sector amplio de la confrontación asumía la lucha de clases y el enfrentamiento partidista, un sector académico integrado por filósofos, sociólogos y antropólogos se preocupaba por los impactos culturales de la modernización, ya fuera desenmarañando los medios de control, en su versión disciplinaria de “vigilar y castigar” (Foucault, 1976), las estrategias y simulacros (Baudrillard [1974] 1986), la pervivencia del orden dogmático y el patrimonialismo (Legendré [1974] 1979), el consumismo (Baudrillard [1969] 2004), los *habitus* como estructurantes de la conducta (Bourdieu [1972] 1995) o las resistencias (De Certeau, 1974 [1980] 2000)<sup>2</sup>). Este conjunto de análisis que después de casi cuarenta años conservan plena vigencia, mostró “la eficacia de las ciencias sociales para digerir la modernización de su economía” (Girard, en De Certeau, 1996: XIV). En otros casos, se preguntaron y abordaron por el futuro posible, preguntándose por los procesos de tránsito y la posibilidad de estar avanzando hacia una nueva edad media (Eco, Colombo, Zacco y Alberoni, 1974) o hacia la posmodernidad (Lyotard, 1991) o hipermodernidad (Lipovetsky, 2006). A estas voces centroeuropeas se suma desde Cuernavaca la de un *tropicalizado* Iván Ilich ([1970-1974] 2006), cuya crítica cultural ha de influir de manera sustantiva la formación de varias de las corrientes críticas y alternativas.

A pesar de gestarse en el contexto de la movilización estudiantil y de un ciclo de auge en los movimientos sociales en Latinoamérica, el tono general de los trabajos de la época es no sólo de desencanto, sino inclusive pesimista, con excepción de De Certeau, quien hace explícito su desacuerdo con la visión pesimista y además, tal vez por centrar su exploración sobre las capacidades de resistencia y de *metamorfizar*, “no ve una amenaza, sino una posibilidad abierta al porvenir”, como acota Luce Giard (2000: XVI), quien fuera su colaboradora, al prologar y comentar el primer tomo de *La invención de lo cotidiano*. El pensamiento de De Certeau, tal vez menos conocido que el de los colegas con los que polemiza, fundamentalmente Bourdieu y Foucault, reviste especial importancia para el análisis del movimiento alternativo y solidarista posterior, por la evidente relación genealógica entre ambos: ideas, conceptos y argumentos del autor aparecen recurrentemente en el pensamiento alternativo, pero además es reconocido como ideólogo católico y, por tanto, como parte de la tradición que inspira el Foro Social Mundial y la llamada economía solidaria. No es casual que uno

<sup>2</sup> Entre corchetes la fecha de la publicación original, para situar el momento de la polémica.

de sus libros fuera publicado por la Universidad Iberoamericana y el ITESO (Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Occidente), ambos jesuitas.

Foucault encabeza a los autores desencantados por su pesimismo, así lo califican tanto De Certeau como Touraine –quien no se cansa de repetir tanto su admiración como su resistencia a compartir su desesperanza–, producto del desencanto, escatimando o minimizando al sujeto o a las capacidades de resistencia, no se puede negar, y creemos que en el fondo nadie la niega, como con sus detallados análisis sobre la práctica clínica (2004, [1966]), la sexualidad (1999), la educación (2005) logra diseccionar la maquinaria del poder disciplinar, su capacidad para construir las taxonomías para oponer lo normal y anormal, castigar la desviación, controlar, medir, encauzar a los individuos y hacerlos a la vez dóciles y útiles. Pero sobre todo, cómo logra demostrar que la sumisión se inscribe en el cuerpo:

Ha habido en el curso de la edad clásica todo un descubrimiento del cuerpo como objeto y blanco del poder... cuerpo al que se manipula, al que se da forma, que se educa, que obedece, que responde, que se vuelve hábil, o cuyas fuerzas se multiplican. El gran libro del hombre-máquina ha sido escrito simultáneamente sobre dos registros: el anatómo-metafísico... y el técnico-político, que estuvo constituido por todo un conjunto de reglamentos militares, escolares, hospitalarios, y por procedimientos empíricos y reflexivos para controlar y corregir las operaciones del cuerpo (Foucault, 1976: 140).

Foucault posicionó el tema del cuerpo en la reproducción social y de ahí su innegable influencia sobre la mayoría de los desarrollos teóricos del siglo pasado, en relación con el poder. Entre otras implicaciones, parte de la importancia de su descubrimiento radica en la desmitificación de la visión idealista de las ideologías. La tendencia racionalista que privilegia a la mente como depositaria de la razón puso a la ideología como superestructura, como ideas y a ubicarlas en la mente. Foucault modificó la topología y las bajó a los riñones, al hígado, al demostrar que las ideas se encarnan en el cuerpo, se vuelven cuerpo y prácticas. Tal vez de ahí viene su pesimismo, pues ¿cómo reeducar al cuerpo para que cambie de discurso?

Pero Foucault no descarta o ignora que las ideologías se ubican igualmente en la cabeza, y en vez de recurrir como los demás al sistema de ideas, se propone hacer la *arqueología del saber*. Por eso va más lejos, al prerrequisito de las ideas, a los procesos de pensar y cómo éstos condicionan la forma de ver la realidad: “las relaciones entre pensamiento y cultura” (2005: 57). Al hacerlo, desnaturaliza a la razón y abre la ventana para reconocer la posibilidad de otras lógicas o maneras de ver. El cambio en la manera de pensar: “[...] ha tenido las mayores consecuencias para el pensamiento occidental... La discontinuidad –el hecho de que en unos cuantos años quizás una

cultura deje de pensar como lo había hecho hasta entonces y se ponga a pensar en otra cosa y de manera diferente— se abre sin duda sobre una erosión del exterior” (Foucault, 2005: 57).

El mundo occidental había sido tan irracional e ilógico como cualquier salvaje, al menos hasta el siglo XVII, cuando a partir del Renacimiento la lógica se convertiría en binaria, “las cosas y las palabras van a separarse. El ojo será destinado a ver y sólo a ver: la oreja sólo a oír...”, y este hecho supone una inmensa reorganización de la cultura” (Foucault, 2005: 50). El pensamiento correcto se posicionará relegando a las categorías de superstición, irracionalidad o carente de lógica a todo pensamiento diferente. La capacidad para construir taxonomías y distinguir lo normal de lo anormal se aplica también a las maneras correctas de pensar, descartando otra forma de conocimiento como anormal. En su opinión, el cambio en la mirada incide sobre la transformación de la visión fundamentalmente en tres ámbitos: la lingüística, la economía y la biología, que pierden su capacidad de representación para limitarse a su capacidad de organización, las leyes de su funcionamiento. La efectividad de la maquinaria, insertada como lente que condiciona inclusive la forma de ver el mundo y el sometimiento de las personas mediante el disciplinamiento del cuerpo, pareciera privar en el pesimista pensamiento foucaultiano. En su defensa, cabe citar la última frase de *Las palabras y las cosas*, donde se refiere a la relatividad de la construcción racional en tanto que, al ser producto de una construcción humana, en determinado momento histórico igualmente puede desaparecer, o en sus crípticas palabras: “Si esas disposiciones desaparecieran tal como aparecieron, si por cualquier acontecimiento cuya posibilidad podemos cuando mucho presentir, pero cuya forma y promesa no conocemos por ahora, oscilaran como lo hizo a fines del siglo XVIII el suelo del pensamiento clásico, entonces podría apostarse a que el hombre se borraría, como en los límites del mar un rostro de arena” (Foucault, 2005: 375).

La desaparición del hombre a la que alude no supone la muerte de los seres humanos sino del concepto de hombre racional, es decir, un particular sujeto histórico que refiere a la *máquina-hombre* con su cuerpo y su mente disciplinada, con lógica racional, capaz de imponer su orden y disciplina no sólo a otros hombres, sino a todo lo que le rodea, incluyendo la naturaleza.

El concepto de *habitus* de Bourdieu (1995) comparte el anclaje de las ideas en el cuerpo que, en consecuencia, supone la interiorización y aceptación de las normas por parte de los sujetos. Bourdieu recurre, precisamente, a la palabra *habitus* y no *hábito* para incorporar como parte de esta noción al hábito y a la idea que lo sustenta; sólo que la idea, el prerrequisito, la premisa, permanece al menos cuando condiciona una acción en la esfera inconsciente o al menos subconsciente. Por el contrario, la noción de rutina habla de norma internalizada pero suprime la idea. Pareciera que el prag-

matismo que suena tanto a conductismo quisiera suprimir a la conciencia al igual que suprime al sujeto de su teoría. El hombre-máquina estaría alimentado de programas como software.

El objeto de análisis de Bourdieu son las estructuras y, por tanto, cómo éstas inciden sobre la conducta. Posteriormente, asumirá el pesimismo al tiempo que atajará las críticas al oponer la sociología *soft*, de la perspectiva del sujeto, de una “sociología rigurosa, destinada a aparecer... como determinista y pesimista porque habla de las estructuras y sus efectos” (Bourdieu, 2001: 59).

La crítica que ve en el *habitus* la mera repetición de comportamientos aprendidos e internalizados ignora o soslaya la que para Bordieu (1987) consiste en su mayor aportación, la noción de estrategia. El propio autor considera que es la que le permite introducir en el análisis al agente y al mismo tiempo el cambio, la génesis, y en ese sentido considera a su perspectiva teórica como un estructuralismo genético. La estrategia refiere a la intención que guía la acción y de ahí la importancia del uso del concepto de agente y agencia para indicar el sentido de la acción. El cambio y la introducción del concepto de agente supone un doble alejamiento del “sujeto cognoscente” de los pensadores de la Ilustración, con sus implicaciones en términos reflexivos y de racionalidad y del inconsciente levistrausiano que supone que el “informante” no se da cuenta o no puede reconocer la estructura subyacente a su pensamiento, un doble alejamiento de la filosofía del sujeto y del estructuralismo sin sujeto: “La acción no es la simple recuperación de una regla, la obediencia a una regla. Los agentes sociales, en las sociedades arcaicas como en las nuestras, no son autómatas regulados como relojes” (1987: 22), sostiene.

La innovación francamente revolucionaria de Bourdieu consistió en destruir las barreras entre etnología y sociología al aplicar similares instrumentos y categorías de conocimiento a sus vecinos bearneses, y a los “otros” lejanos de, o a sus colegas de la Ecole de France, para encontrar en todos la existencia de estrategias destinadas a fines que identifica con la búsqueda de honor, prestigio, o tal vez traicionando un poco al autor de *status*. De similar forma un cazador selvático –a través de la caza– que un intelectual –por medio de publicaciones– o un joven con una Harley Davidson persiguen fines.

Baudrillard toma como objeto de reflexión al *objeto*, lo diseña, lo cuestiona, señala su “vacío simbólico”, pero no por olvidar al sujeto sino para demostrar las “consecuencias psicosociales profundas” (1994: 62) del sistema de los objetos sobre las personas, pero sobre todo que el sistema tecnológico es un sistema cultural: “El sistema de los objetos impone su coherencia y adquiere... el poder de modelar una civilización” (Baudrillard, 1994: 213). Recurre a conceptos del psicoanálisis (subconsciente, proyección, transferencia carga libidinal, sublimación) y de la lingüística

(denotación, connotación, significante y significado), más allá de las modas teóricas del momento, porque pretende demostrar, al igual que Foucault y Bourdieu, que la dominación del ser humano, en este caso por los objetos, se encuentra arraigada en el subconsciente y en las propias estructuras de pensamiento, donde los objetos, autonomizados, imponen su lógica tiránica convirtiendo a los seres humanos, ante todo, en consumidores. El consumidor, en su perspectiva, constituye un constructo social producto de una lógica productiva, inexistente en sociedades anteriores: las fiestas “primitivas, la prodigalidad del señor feudal, el lujo del burgués del siglo XIX no son consumo” (1994: 223), afirma.

En la visión de Baudrillard, con la cual es difícil no coincidir, el sistema de los objetos deviene de la doble función que cumplen: la de ser utilizado y la otra de ser poseído, y en este tránsito, cuando el objeto ya no es especificado por su función, se convierte en empresa apasionada de posesión y cobra el “sentido de objeto amado” (1994: 99). Al convertirse en objeto de deseo más allá de su función, se le aplican las nociones relativas a la carga libidinal, a la pasión: genera no sólo deseo de posesión, sino de exclusividad, es objeto de envidia, de erotización, de celos, e inclusive de deseos de destrucción: “En el sistema de los celos, no es raro que el sujeto termine por destruir el objeto” (113).

La imposibilidad de alcanzar el objeto amado explicaría el placer que producen las películas dedicadas a la destrucción, asesinatos sistemáticos y, ¿por qué no?, al “ritual” de automóviles convertidos en *chivo expiatorio*.<sup>3</sup> Para que un objeto concentre tanta carga emocional al observar su destrucción, primero fue necesario que se convirtiera en “objeto sublime” con *valor erótico* (78), “centro de una subjetividad nueva” que ejerce una *seducción narcisista*, al tiempo que permite la proyección *fálica y narcisista de su poseedor* (79). El desplazamiento entre la función de uso y deseo de posesión queda confirmado en tanto que el automóvil más que medio de locomoción concede a quien lo posee una cédula de ciudadanía (77); define el *status* que más que *adscripto* o *adquirido* se convierte en *comprado*,<sup>4</sup> una nueva clase de

<sup>3</sup> Rene Girard (1986), al analizar el mecanismo del chivo expiatorio, demuestra cómo las víctimas propiciatorias suelen condensar características de deseabilidad o rechazo; los más bellos, privilegiados, por eso puede ser un rey, un noble o un anómalo. En este caso, los automóviles destruidos condensan los atributos de deseabilidad.

<sup>4</sup> La distinción antropológica ya clásica entre *status adscripto* y *adquirido*, donde en el primero el *status* de la persona remite a la posición social de linajes, castas y clanes, y por tanto determinado desde el nacimiento, mientras que el *adquirido* refiere al que la persona adquiere por méritos y que supuestamente caracterizaría, entre otras, a las sociedades modernas donde se valoraría el esfuerzo y la capacidad, es superado al incorporar los símbolos de *status* como la marca.

*status*: el de la portación de marca. La relativización a la que recurrimos pretende enfatizar el hecho de que la importancia de los méritos la mayoría de las veces se limita al deber ser, mientras que en la práctica los indicadores de *status* remiten, como señala Baudrillard, a las marcas que se portan.

En el sistema de los objetos, éstos se autonomizan y, al hacerlo, se convierten en sustitutos de la relación humana en varias dimensiones. Una primera dimensión estaría representada por la sustitución de la energía y la capacidad humana. Mientras el sentido de los instrumentos ha sido el de incrementar las capacidades de la energía humana, los *gadgets* la anulan “la operación en sí ya no requiere trabajo manual... objetos cuyo funcionamiento, por lo demás, es autónomo” (58). El uso de estos objetos supone, por tanto, una destrucción de destrezas y habilidades humanas, “debilita la mediación gestual entre el hombre y las cosas”, suponen “una energía o una intervención mínima... jamás una destreza” (53). La autonomía del objeto trastoca el sentido que para civilizaciones enteras ha tenido la energía humana y la energía animal (52), las sustituye por prótesis, negando de hecho la capacidad humana de actuar: “casi no hay sustancia que no tenga su equivalente plástico, casi no hay gesto que no tenga su equivalente técnico” (54). En segundo lugar, a la sustitución de la energía humana le agrega la sustitución de la expresión afectiva. Los objetos se convierten en intermediarios entre las personas, adquieren una *dimensión sustitutiva*: cualquier conflicto individual o colectivo debe poder ser resuelto por un objeto, “ya sean conflictos inconscientes, conflictos sociales o psicológicos conscientes” (148). Tal dispositivo de proyección redundante en que “Toda filosofía ideal consumidora está fundada en la sustitución de la relación humana, viviente y conflictiva, por una relación ‘personalizada’ con los objetos” (212).

Bajo la tiranía de los objetos, la noción de libertad y subjetivación que fueran tan caras a la Ilustración y supuesta base de la modernidad, queda remitida a la noción de “personalización”, y que refiere a la supuesta libertad de elección o el *reino de la libertad del deseo*. La libertad, en el sentido clásico, como la capacidad de discernir y que implica el desarrollo de la capacidad crítica y de conciencia, quedan muertas y enterradas, pues *la personalización* implica una profusión de libertad, pero *imaginaria*, una orgía mental donde “Los objetos poseídos no nos liberan más que en calidad de poseedores y nos remiten a la libertad indefinida de poseer otros objetos” (Baudrillard, 1969: 176). La personalización no se limita a la elección de objetos, supone la construcción de la personalidad a partir de los objetos, ser una chica “cosmos” o enteramente “palacio”. De hecho, en la práctica, la extrema libertad de elegir se limita y “somete a todo el mundo al constreñimiento ritual de poseer la misma cosa” (207).

La publicidad y los medios operan como el nuevo culto y la nueva Iglesia que sustentan el culto de la libertad imaginaria que no sólo exalta la supuesta libertad en



la elección de objetos de consumo, sino que, además, alienta una “*moral hedonista de satisfacción pura*”. Pareciera que para que la actitud consumista prospere, resulta necesario “permitir a los hombres que sean niños sin avergonzarse de ello”, libres para ser irracionales y regresivos (210). Al estimular el comportamiento regresivo donde la satisfacción inmediata y no reflexiva del deseo consiste en la norma, no es de extrañar la justificación de las perversiones, la conversión de la sexualidad en pornografía; la trasmutación se justifica en tanto que “todas las perversiones se resuelven en provecho del orden” (202). En el nombre de la ciencia, de la elección racional, se impulsa a las personas a adaptarse a un determinado orden social de producción que *dice tener una finalidad racional* y métodos científicos, para promover en el hombre un *comportamiento irracional* (176).

Al limitar la noción de libertad a la supuesta elección de objetos de consumo, es entendible que “una supresión al crédito... será vivida por el conjunto de la sociedad como una supresión de una libertad” (177). Esta asociación de la libertad con la disponibilidad de crédito para el consumo contiene implicaciones profundas y suprime de un plumazo la discusión ideológica, la circulación de ideas y la capacidad de reunión y discusión, como sustratos de la libertad, para limitarlos a la práctica narcisista, individual y egoísta del consumo, de ahí que Baudrillard afirme que “como un concepto ideológico, el crédito es mucho más que una institución económica: es una dimensión fundamental de nuestra sociedad, una ética nueva” (179). En tal sentido y en sus implicaciones profundas, la noción de personalización a la que considera algo más que un argumento publicitario resulta “un concepto ideológico fundamental de una sociedad que, al ‘personalizar’ los objetos y las creencias, aspira a integrar mejor a las personas” (159 y 160).

Si la función de los objetos fuera cubrir una necesidad, en algún momento se debería llegar a una satisfacción, argumenta Baudrillard, pero en el consumo la satisfacción nunca llega. Cuando se desea consumir cada vez más, queda en evidencia que el acto “no tiene nada que ver con la satisfacción de necesidades ni con el principio de realidad” (228). La magnificación de la valoración del objeto, del papel que cumple en la vida de las personas, su supuesta necesidad para resolver tanto necesidades materiales como psicológicas o afectivas; la trasposición de funciones de su uso práctico al de proporcionar status (la marca), la necesidad de actualización constante, no se relacionan con el sistema de necesidades humanas<sup>5</sup> sino con las necesidades de la

<sup>5</sup> Para una discusión actual del sistema de necesidades, véase a Bolvitnik (2007), Max-Neff y Elizalde (Max-Neff, 1990).

producción. Para que el ritmo de producción de objetos se mantenga, se necesitan consumidores voraces impelidos a devorar y destruir los objetos de su deseo.

A la necesidad estructural de consumidores compulsivos, Baudrillard la califica como *dictadura* interesada de un orden de producción de una “instancia alienadora absoluta... un orden de producción estructuralmente ligado al orden social” (146). El consumo en la sociedad industrial se ha alejado totalmente de su función de satisfacer necesidades materiales; tal como el dinero ya no es un medio de intercambio, el consumo se ha desvinculado de la función de la satisfacción de necesidades: “no son los objetos y los productos materiales los que constituyen el objeto de consumo... son el objeto de la necesidad y de la satisfacción”, invirtiendo la fórmula necesidad-objeto aparece como objeto-necesidad. La simulación consiste, por tanto, en que las cosas, los objetos que supuestamente serían necesarios para satisfacer necesidades materiales, en realidad satisfacen la necesidad de la reproducción ampliada inherente al capitalismo. La máxima del sistema de los objetos pareciera ordenar “comprar para que la sociedad siga produciendo, para que pueda continuar trabajando el hombre, a fin de poder pagar lo que ha comprado”. En tal sistema de los objetos el consumo implica “enajenarle nuestro porvenir” (182).

Como señala De Certeau, pareciera que los análisis de este tipo no escapan a un cierto pesimismo frente a la omnipresencia y eficiencia de los aparatos que conducen al sometimiento de la población. En la otra vereda, el jesuita e historiador observa las estrategias de resistencia como conductas personales propias de *cazadores furtivos*.

### **La visión optimista de De Certeau**

En 1974 un organismo público del gobierno francés encargó un proyecto sobre los problemas de la cultura y la sociedad a Michel de Certeau, conocido y respetado por su docta producción sobre la mística y las corrientes religiosas de los siglos XVI y XVII. Pensado desde el inicio como un proyecto colectivo, explora las prácticas culturales de varios sectores parisinos antes de que su coordinador se traslade a Estados Unidos como profesor, desde donde reflexionará sobre lo analizado en París. Cuando llega al área de cultura, se encuentra con una encuesta previa sobre consumo cultural que, como resulta habitual en tales encuestas, contaba con datos diferenciados por género, edad, clase, etc. Reconociendo los límites de tal clase de abordaje cuantitativo, con un grupo de colaboradores que cambia en el transcurso del tiempo, se propone analizar las conductas desde una perspectiva más próxima, mediante la observación participante y otras técnicas cualitativas que le permitan acceder no sólo al hecho sino también a

la intención, a la subjetividad. Adicionalmente a los datos de campo, el proyecto se alimenta con interlocución con proyectos sociales en diferentes partes del mundo.<sup>6</sup>

Resultado de la naturaleza de su exploración, centrada en la subjetividad, encuentra en el consumo cultural de los jóvenes parisinos las resistencias y las estrategias personales a las que denomina *tanteos*, *ardides* y *tácticas*, que contrastan con la visión pesimista de la “vigilancia” de Foucault y con el determinismo del *habitus* de Bourdieu. En vez de considerar a los mecanismos de sometimiento como implacables, De Certeau observa y destaca la vigencia de los procedimientos populares de reapropiación: “mil prácticas a través de las cuales los usuarios se reapropian”, procedimientos a veces *minúsculos* a los que define como *maneras* o *artes* de hacer. El propósito que subyace en su trabajo se orienta a refutar las tesis sobre la pasividad de los consumidores y la masificación de las conductas, de ahí que proponga que “hay que interesarse no en los productos culturales ofrecidos en el mercado de bienes, sino en las operaciones que hacen uso de ellos” (De Certeau, 1996: XXIII).

A diferencia de quienes buscan en la realidad las estructuras y sistemas o los mecanismos disciplinarios o normalizadores, orientados a integrar a las personas, a las estructuras, a De Certeau le interesa lo anómalo, lo que se sale del molde, de la normalidad, para introducir nociones como *resistencia moral*, *maneras de hacer*, *pensar*, *estilos de acción*. Al considerar una intencionalidad subversiva en lo que denomina actos de resistencia, intuye a las operaciones culturales como movimientos y propone como tarea construir una “teoría de las prácticas” (1996: 36). El modelo que toma como referencia para construir su teoría de la reapropiación es el de los nativos americanos y su actitud ante la evangelización, donde se evidencia la *persistencia del politeísmo bajo el monoteísmo*. La capacidad de resistencia de las culturas otras la traslapa a los jóvenes parisinos cuando escamotean tiempo o recursos en su lugar de trabajo. En estas conductas observa al sistema de disciplina y vigilancia *vampirizado*.

Desde el primer renglón de la introducción general, De Certeau establece la distancia con respecto a Bourdieu y Foucault, de manera que no quede duda en cuanto a que su crítica de la cultura parte desde *otra* perspectiva o mirada. Así, proclama que su estudio se centra en “las operaciones de los usuarios”, agregando inmediatamente a continuación el dardo contra Foucault y Bourdieu, “supuestamente condenados a la pasividad y a la disciplina” (1996: XLII). En oposición a las visiones monolíticas y cerradas de la sociedad, esas que considera pesimistas, De Certeau propone una visión dinámica de un campo de fuerzas en lucha o conflicto, aunque sea de manera desproporcionada. A su juicio: “Una sociedad estaría compuesta de ciertas prácticas

<sup>6</sup> Los datos sobre el proyecto en el prólogo de Giard (1996).

desorbitadas, organizadoras de sus instituciones normativas y de otras prácticas, innumerables, que siguen siendo ‘menores’, siempre presentes ahí, aunque no organizadoras del discurso” (1996: 56).

Al *habitus* lo califica como un lugar dogmático, no sin dejar de reconocer que Bourdieu le fascina.<sup>7</sup> Aparentemente sólo lo acusa de no ver las resistencias por centrarse en la estructura y en los aspectos normativos, es decir, su abordaje estructural funcionalista, centrado en los aspectos sistémicos, que deja de lado las partes de la conducta social que no se ajustan al modelo y que son precisamente las que le interesan a De Certeau. Si el concepto de *habitus* puede ser cuestionado como mecánico o demasiado integrativo, en la medida en que no deja espacio para la resistencia, igualmente se debe reconocer que la teoría de Bourdieu no se limita al *habitus* como mecanismo estructurante de la conducta, y por tanto integrativo, sino que también incorpora la noción de campo en tanto espacio de conflicto.

En cuanto al planteamiento de Foucault, arguye que si bien es cierto que por todos lados se extiende y se precisa la cuadrícula de la “vigilancia”, resulta tanto más urgente señalar cómo una sociedad entera no se reduce a ella, y por tanto la necesidad de señalar que procedimientos populares *minúsculos y cotidianos*, que juegan con los mecanismos de la disciplina, observan “las mil prácticas a través de las cuales los usuarios se reapropian del espacio organizado por los técnicos de la producción sociocultural” (De Certeau, 1996: 30). En su opinión, lo cotidiano se inventa con mil maneras de *cazar furtivamente*. A la pasividad implícita en el *habitus* de Bourdieu y al disciplinamiento foucauldino le opone un impulso optimista, la confianza en el prójimo y su capacidad de escatimar el uso del tiempo libre.

En su esquema, es en el uso del tiempo libre donde se expresa el estilo de *resistencia moral* (1996: 31), donde los sujetos negarían en la práctica la mercantilización mediante el desvío para usos privados no comerciales del *don*. La referencia a la existencia de otra lógica que se expresa en el espacio privado introduce la *economía de la dádiva* presente en la antropología desde Mauss (1979), convertida en posibilidad de reconocimiento de la existencia de otras lógicas económicas por Polanyi (1957 y 2006) y base de la antropología económica sustantivista (Godelier, 1976). De Certeau observa entre los parisinos de los setenta que “El *potlatch* parece mantenerse

<sup>7</sup> Leyendo a De Certeau, no puede obviarse que el autor al que cuestiona (Bourdieu) no deja de tener cierta incidencia sobre su teoría. Al menos en lo personal, me pregunto cuál es la diferencia entre esquemas de acción o modos de operación con la noción de *habitus*, ¿será que las primeras tienen una dimensión voluntaria mientras que la de *habitus* refiere más a una respuesta mecánica?

como la marca de una economía diferente... sobrevive en los bordes, los intersticios” (1996: 32). Lejos de considerar su permanencia como una supervivencia o un anacronismo, la valora como un acto transgresivo: “[...] la pérdida que era voluntaria en una economía de la dádiva se transforma en trasgresión dentro de la economía de la ganancia” (1996: 32), sostiene.

Otro aspecto que lo aleja de la crítica cultural del momento es la valoración de la cultura popular y la cultura de masas. Varios de los pensadores del momento desprecian abiertamente la *cultura de masas* (McDonald, 1962; Eco [1968] 2003; Morin, 1963; Alberoní, 1963),<sup>8</sup> a la que califican como cultura degradada. Por el contrario, De Certeau, en la línea abierta por Gramsci, contesta que eso que llaman “vulgarización o degradación de una cultura sería un aspecto, caricaturizado y parcial del desquite que las tácticas utilitarias cobran sobre el poder dominante de la producción” (1996: 38). El comentario, por cierto, sarcástico, ubica a los teóricos de la degradación no sólo como elitistas, sino también y lo que es más grave, como cómplices del sistema. La crítica del jesuita participa de un anti-intelectualismo o irracionalismo característico del pensamiento que apela a lo espiritual por no decir la fe, y que frecuentemente cae en el elogio del espontaneísmo, a diferencia del excesivo racionalismo marxista que hace de la reflexión y la crítica del pensamiento el eje de la acción transformadora, a tal punto que Althusser (2003 [1971]) propone instaurar una “vigilancia” epistemológica para controlar la tendencia espontánea a la reproducción de la ideología dominante. Por el contrario, el jesuita concede tal importancia a la práctica que parece intuir una tendencia espontánea a la resistencia. La diferencia es sustantiva porque el marxismo, al igual que otras corrientes del pensamiento moderno, sigue la tradición racionalista, a la que el pensamiento teológico siempre ha cuestionado por su materialismo y considerado que ha *desencantado* al mundo. Sin embargo, De Certeau no deja de reconocer los límites de la resistencia espontánea. Para explicarla, aborda el tema del poder donde distingue entre *estrategia* y *táctica*. La primera sería propia de los sectores dominantes: empresa, ejército, instituciones científicas, que se

<sup>8</sup> Eco, en *Apocalípticos e integrados* (1995), hace una revisión de las principales críticas realizadas en su momento a la cultura de masas. Después de repasar los diferentes argumentos, concluye que se requiere investigar más el tema; sin embargo, no deja de reconocer que “Quizás la televisión nos esté llevando sólo a una nueva civilización de la visión, como la que vivieron los hombres del medioevo [...] esta comunicación visual provoca en la masa de fruidores unos cambios psicológicos que no pueden dejar de tener su equivalente en el campo sociológico y crean nuevas formas de civilización”. Sin criticar la cultura visual, condiciona su uso: “La civilización democrática se salvará únicamente si hace del lenguaje de la imagen una provocación a la reflexión crítica, no una invitación a la hipnosis” (2003: 332).

plantean cómo, a dónde y desde dónde llegar (lugar). Por el contrario, las tácticas, propias de las resistencias, carecen de lugar propio y, en consecuencia, “deben actuar en el terreno que le impone y organiza la ley de una fuerza extraña”, en el interior del campo de visión del enemigo. En ese sentido, no cuenta con la posibilidad de darse un “proyecto global ni de totalizar al adversario en un espacio distinto, visible y capaz de hacerse objetivo” (1996: 43). En las tácticas reconoce cierto oportunismo ya que se caracteriza por aprovechar “las ocasiones... , necesita utilizar, vigilante, las fallas que las coyunturas particulares abren a la vigilancia del poder propietario”. Para describir cómo operan las tácticas, reitera la que es una de sus metáforas preferidas, la de la *caza furtiva* que *crea sorpresas*. Reconoce a la táctica como un arte débil en tanto que se encuentra determinado por la ausencia de poder; sin embargo, posteriormente, afirma que las tácticas forman un campo de operaciones en el interior del cual se desarrolla también la teoría. Si bien distingue entre táctica y estrategia, el espontaneísmo sigue presente porque no define si el “cazador furtivo” tiene la intención de cazar, persistiendo la pregunta en torno a si la resistencia implica un comportamiento deliberado o no.

Buena parte del contenido de *La invención de lo cotidiano* se orienta a desmitificar el culto a la intelectualidad, a priorizar el hacer sobre la teoría y la oralidad sobre lo escrito. Al dominio de la palabra escrita le concede una función colonizadora, la escritura, o la *práctica escrituraria* (como la define) es *capitalista y conquistadora, sostiene*, por eso se le ha concedido un *valor mítico*. En su opinión, durante los últimos cuatro siglos se ha opuesto lo oral a lo escrito, relegando lo oral como “lo que no trabaja a favor del progreso, recíprocamente es *escriturario* lo que se separa del mundo mágico de las voces y la tradición” (De Certeau, 1996: 148). La que denomina *revolución escrituraria* se habría propuesto *rehacer la historia*, historia donde el progreso implicó la “desaparición de lugares fundados por el Habla, pérdida de identidades que se creían recibir de un Habla” (150). La escritura se vuelve un principio de “jerarquización social que ayer privilegiaba al burgués, hoy al tecnócrata... el sujeto de la escritura es el amo” (152).

La reacción en contra del intelectualismo, en contra de la práctica escrituraria, además de una nostalgia tanto por la época medieval como por las sociedades del mito, donde la oralidad suponía el verbo, la narración o la lectura en voz alta y, por tanto, la interacción, sustituida por un texto escrito, que es un producto de consumo individual, implica sobre todo un reclamo velado antirracionalista. En su opinión, en nombre de la razón se ha impuesto la violencia sobre los cuerpos y sobre los pueblos “al cortar e interrumpir la *irracionalidad* de pueblos *supersticiosos* o regiones hechizadas” (157). Al homologar irracionalidad, con superstición y hechizo, no sólo retoma las palabras que los conquistadores de la razón aplicaron para justificar su cruzada civilizatoria

en contra de la ignorancia, bolsa a la que arrojaban todo conocimiento que no fuera el propio, sino que también se intuye una cierta nostalgia por la *irracionalidad* y el hechizo. La actitud antirracionalista es compartida por Illich (2006) y por otros teólogos, constituyendo una reacción ante el *desencantamiento* del mundo, producto del racionalismo. El racionalismo, con su culto a la objetividad, la evidencia, la experimentación y lo cuantitativo —es decir el pensamiento positivo—, expulsó del mundo y de la civilización a lo inefable, a la espiritualidad y a la fe, en la que De Certeau, Ilich o Boff (Boff, 2017), en tanto teólogos, aún creen y consideran necesaria. En el nombre de las luces, la Ilustración y la razón, no sólo se consumaron la separación Estado-Iglesia, el poder terrenal del espiritual, la de la materia y el espíritu, la teoría y la práctica, sino que además se construyó un orden jerárquico que condenó a opositores, detractores o simplemente a quienes pensarán de manera diferente al plano de lo irracional, al mismo tiempo que a las iglesias, el espíritu y las prácticas. Es en el basurero de la racionalidad donde De Certeau e Illich encuentran el reservorio de las resistencias. Por eso no es de extrañar que la metáfora que usa para aludir al pasado donde el mundo participaba de lo numinoso, recurra a la imagen del artesano: “En los ‘talleres’ artesanales como en los del inconsciente, yace un conocimiento fundamental y primitivo que se adelanta al discurso ilustrado, pero al cual le falta una cultura propia” (De Certeau, 1996: 82).

El anti-intelectualismo espontaneísta del que hace gala De Certeau no le impide reconocer el peso del discurso en la manipulación o el control del sujeto. En este tema sigue la lógica, la argumentación e inclusive la redacción de Pierre Legendre en cuanto a que “hacer creer es hacer, hacer”, con la diferencia que Legendre (1979) aplica el *creer* a la creencia religiosa, aunque reconozca luego que ésta se traslada al poder político. En su opinión, el *discurso* normativo sólo “funciona si ya se convirtió en *relato*, en un texto articulado sobre lo real y al hablar en su nombre, es decir, una ley historiada, situada en el contexto histórico, contada por los cuerpos”, afirma (De Certeau, 1996: 161). Tal declaración reconoce la perspectiva de Legendre y el anclaje de las ideas en el cuerpo de Foucault, de quien también retoma en parte la idea de sistemas disciplinarios, aplicados en su caso contra el salvaje, el loco, el niño, la mujer, mediante la movilización científica y social, la colonización civilizatoria, la psiquiatría, la pedagogía, la educación del pueblo y el psicoanálisis. Víctimas y mecanismos que no difieren demasiado de las instituciones disciplinarias de Foucault. A diferencia de Legendre —quien sostiene que la lógica de la escolástica permanece como sustrato de las lógicas administrativas vigentes—, De Certeau considera en decadencia el discurso y la hegemonía del discurso escrito, tanto el *secreto sagrado de la Biblia* como el del conocimiento científico. Contrariamente, reconoce la importancia del relato (término que parece preferir al de discurso) en el control

de las personas, aunque niega su supremacía cuando reconoce “la decadencia de las creencias” (194), el “desvanecimiento de las convicciones” (196) o que “el creer se agota”. Sorprendentemente, en vez de plegarse al calificativo de alienante aplicado a los medios, De Certeau considera una forma de defensa ante el discurso el fugarse mediante el “entretenimiento de los medios”. Tal posición concede a los medios, tan vilipendiados por los intelectuales, una dimensión de rechazo o de escape que niega el discurso de poder. Lo que habría que analizar con mayor detenimiento es en que medida el rechazo del discurso, supone un cambio en las prácticas internalizadas. Aun suponiendo que el refugio en el entretenimiento contenga una dimensión de rechazo, cabe preguntarse si se vuelve por eso crítico, es decir, si se limita a cerrar los oídos o implica una deconstrucción del relato.

En la formación de creencias, admite la existencia de dos fondos: el de la política y la religión. Al igual que Legendrè, reconoce que la política ha retomado la forma del lenguaje religioso, “la publicidad se hace evangélica” y “la política retoma el lenguaje ritual”, logrando que “lo político se volviera religioso”. Sin embargo, al carácter maleable o plástico del discurso religioso opone el dogmático del discurso racionalista, al que considera más peligroso por su dimensión excluyente, en la medida en que suprime la dimensión del habla. Para el autodenominado pensamiento racional, el habla es propia del salvaje, el religioso, el loco, el lenguaje infantil o el popular, “lo que habla (*fari*), [...] con un habla que *no sabe* lo que dice”. La retórica, opina, ha sido expulsada de los campos científicos.

En su perspectiva siempre optimista, De Certeau encuentra como formas de cuestionamiento al predominio del texto escrito,<sup>9</sup> de los discursos históricos y de la *tiranía del pensamiento racional*, a la erosión de certezas científicas manifiesta en el *tedio* masivo de los estudiantes. Introduce, por tanto, como mecanismo de resistencia la dimensión de rechazo, similar al *refiutto dil laboro* propuesto por los teóricos del trabajo italianos. En el escepticismo estudiantil, en vez de apatía, De Certeau encuentra resistencia. Por otra parte, *se levanta* en contra de quienes desprecian la cultura de masas “como vulgarización por parte de la elite conmovida por el *bajo nivel* de la prensa sensacionalista o de la TV”, y que postula siempre que el público se encuentra moldeado por los productos que se le imponen”; semejante representación de los consumidores resulta del todo inadmisibles, sostiene. El error, a su juicio, radica en lo que se entiende por consumir, donde se supone que el consumidor se identifica con lo que consume, a la que denomina la *ideología del consumo receptáculo*. Frente a la supuesta pasividad del consumo, opone la idea de reapropiación expresada en

<sup>9</sup> La capacidad de la glosa en Legendrè.



la creatividad de los consumidores, mediante *juegos y ardidés*, y el desarrollo de *trayectorias*.

De Certeau reconoce la influencia de los medios, donde “la información actúa como innervación y satura el cuerpo social”. Los medios, cuando cubren la noticia, “hacen de ellos nuestras leyendas [...] la fabricación de simulacros proporciona el medio para producir creyentes y por tanto practicantes” (202). En su opinión y retomando los conceptos de Legendre y Baudrillard, produce la “sociedad recitada” que tiene el poder de transformar el ver en creer, fabricar lo real con las apariencias.

El texto de De Certeau carece de una propuesta concreta de cambio, más allá de las *resistencias del cazador furtivo*, por lo que resulta necesario intuirlo. Por una parte, al reconocer la relación existente entre las iglesias que defendían *otro mundo* y los partidos de izquierda que, desde el siglo XIX, promueven un *futuro diferente*, se intuye la distinción de al menos dos modelos en las palabras que elige para diferenciarlos, *otro y diferente*. El primero, *otros*, reivindica, sin decirlo, la utopía católica, de la construcción del reino de Dios en la tierra. *Otro* implica un rechazo radical, de oposición, mientras que *diferente* implica una dimensión transformativa, de cambio de aspectos, no de fondo. La elección de palabras para distinguir entre católicos y socialistas, así como su campo semántico, al tiempo que constituye una provocación, retoma el discurso católico. Provocación, en tanto, contradiciendo la mirada marxista que distinguió en el socialismo dos variantes, el científico del utópico, asignando al primero, es decir el propio, el carácter radical, y al otro el reformista. De Certeau invierte la propuesta en tanto que la transformación radical se encuentra implícita en la palabra *otro*, mientras que al “socialismo científico” lo califica como reformista al elegir la palabra diferente.

La distinción se relaciona con la crítica católica que unifica a liberalismo y marxismo como idénticamente materialistas, y podríamos agregar idénticamente propulsores del industrialismo, la confianza en la técnica y en el desarrollo como expresión de la evolución de la humanidad. A la posición ilustrada y racionalista compartida por liberales y marxistas, los católicos, de izquierda a derecha, han opuesto la espiritualidad y los valores éticos, centran la mirada en los seres humanos más que en las abstractas leyes de la naturaleza. La distinción que realiza entre *otro y diferente* retoma y reivindica la dimensión utópica, de una sociedad fundada en principios. La importancia que asigna a los valores en la definición de una sociedad se expresa cuando identifica doctrina e ideología, así como cuando refiere a la necesidad de legitimación mediante valores éticos (200). La *humanización* de las relaciones, donde el sujeto adquiere una dimensión central, se evidencia además en la distinción que realiza entre espacio y lugar, cuando enfatiza el hacer y la interacción como constituyentes del lugar, la *región*, sostiene, “es, pues, el espacio creado por una interacción”,

entre las que destaca la función de la capacidad narrativa, el relato fundador (138), relato que no se cansa de poner fronteras. La importancia de los seres humanos en la constitución de “comunidad” y en la noción misma de comunidad resulta consustancial para el pensamiento católico, y sobre todo de las utopías católicas que hacen de las comunidades del catolicismo primitivo su modelo de referencia para proyectos que retoman o reconstituyen las relaciones comunitarias regidas por valores éticos, como modelo societal. Si bien en *La invención de lo cotidiano, Las artes de hacer*, De Certeau se atiene a la naturaleza exploratoria y explicativa de la investigación sobre el consumo cultural, se intuye una crítica implícita al racionalismo y la reivindicación de otras maneras de pensar a contracorriente. A su juicio, mientras la “teoría” reconoce la existencia de una multiplicidad de puntos de vista... va hacia lo indeterminado”; contrariamente, la técnica, racional (a la que acusa de dogmatismo), se dirige hacia la distinción funcionalista en que transforma todo. A la primera, que califica de “lúcida”, la relaciona con los “senderos sinuosos de lo aleatorio y de la metáfora, mientras que a la técnica la acusa de suponer como “natural” la ley utilitarista y *funcionalista* de su propio mecanismo” (219-220), es decir, que al racionalismo lo acusa de naturalizar, de hacer pasar como ley natural y por tanto inamovible o incuestionable algo que es contingente, relativo y, por tanto, modificable. De Certeau niega las “leyes de la Historia” y reivindica la pluralidad de pensamiento o, lo que es lo mismo, se coloca en la visión crítica del racionalismo y en la posibilidad de la existencia de otras lógicas.

La obra de Ivan Illich conserva cierto parentesco con la de De Certeau, que no deriva únicamente de la formación teológica de ambos, sino que además se citan mutuamente. Al mismo tiempo, ambos son citados por los autores del movimiento altermundista. Las voluminosas *Obras reunidas* de Ivan Illich, a las que él mismo califica como mis panfletos,<sup>10</sup> no podrían tener mejor definición y constituyen una serie de alegatos recurrentes en torno a lo que son sus críticas a la sociedad industrial y sus propuestas para un mundo mejor. El tipo de pensamiento que maneja resulta complicado para un académico acostumbrado a la argumentación racional y a las relaciones causa-efecto. Su texto recurre al uso de metáforas, alegorías, perífrasis, analogías y también en estilo recuerda a De Certeau, como si deliberadamente quisieran evitar el lenguaje lógico cartesiano que, por otra parte, implícitamente critican. Comparten, además, la pasión por los autores medievales, a los que Illich se dedica a partir de 1976 y hasta el final de su vida, mientras que De Certeau es conocido por su “docta producción sobre la mística y las corrientes religiosas en los siglos XVI y XVII” (Giard, 1996).

<sup>10</sup> Según reportan en el prefacio Jean Robert y Valentina Borremans (2006).

Pero el motivo más importante para incluir a Ilich, a quien Robert y Borremans (2006) consideran el crítico más lúcido de la sociedad industrial, es que inaugura la mayoría de los temas que habrían de inspirar los movimientos de la sociedad civil de los ochenta hasta la fecha, la crítica a la destrucción del ambiente que alimentaría el ecologismo, la crítica de los medios de transporte, que si bien expanden el radio de circulación, en realidad provocan el aumento del tiempo necesario para la circulación: “[...] el vehículo puede entorpecer la circulación rompiendo su flujo, aislando y generando pérdida de tiempo” (Ilich, 2006: 356), y que motivaron los movimientos en contra del uso del automóvil; la crítica a la dependencia de los combustibles fósiles que impulsaran la búsqueda de fuentes de energía alternativas, pero sobre todo apropiadas;<sup>11</sup> el cuestionamiento del *establishment* médico al que considera la mayor amenaza para la salud cuando la convierten en mercancía, inspirando los proyectos de autocuidado de la salud. Menos presente en movimientos estructurados, incluye como uno de sus *leitmotiv* la crítica de la sociedad escolarizada, que se vincula con la crítica a la intrusión del Estado en las funciones de las organizaciones menores, o principio de *subsidiariedad*. A su juicio, “los servicios de educación, transporte y de salud paralizan la capacidad autónoma de la gente para aprender, desplazarse o sentirse bien” (Ilich, 2006: 350). Pero sobre todo la crítica de la desmesura de la sociedad industrial que conduce a la idea de umbral, más allá del cual las máquinas paralizan la capacidad de acción autónoma del ser humano, idea que conduce a las propuestas del *descrecimiento* (Latouche, 2012).

El eje de la crítica de Ilich es la noción de desarrollo que no sólo pervierte y distorsiona las prácticas sociales, la vida misma y los valores, sino que, además, crea el tránsito de la pobreza a la miseria al hacer depender la subsistencia de los bienes adquiridos en el mercado. En su opinión, el “subdesarrollo es un resultado de aumento de los niveles de aspiración de las masas” (2006: 61). De acuerdo con la posición de Ilich, compartida o repetida posteriormente por muchos otros autores (Esteva, 1994; Shiva, 2006; Collin, 2012), “el labriego que deja de tejer su ropa, construir su casa y hacer herramientas, y se vuelve comprador de trajes hechos, viguetas de cemento y tractores” (218), al hacerlo se convierte en pobre.

Pero el problema de la sociedad industrial, a su juicio, no se limita a generar pobreza o a anular las capacidades humanas; su sentido es destructivo en tanto que es una sociedad que da preferencia al pleno desarrollo de las industrias sobre la plena participación de sus miembros en el proceso. En este aspecto, se adelanta en cuanto a

<sup>11</sup> Se entiende por tecnologías apropiadas aquellas que no implican un gran costo de inversión y que pueden ser manejadas por los usuarios sin requerir conocimientos demasiado especializados.

avizar los problemas de desempleo que llevarían a Rifkin (1997) a señalar el *fin de trabajo*. En su opinión, las máquinas deberían facilitar el trabajo humano, no sustituirlo: el hombre necesita una herramienta para trabajar, no instrumentos que trabajen en su lugar. La sustitución del hombre por la máquina produce servidumbre para el productor e intoxicación para el consumidor. Cuando una labor con herramientas sobrepasa un umbral, se vuelve contra su fin, amenazando con destruir el cuerpo social. Tal afirmación resulta clásica de su estilo porque en vez de decir que genera desempleo, cae en la adjetivación al calificarla de destructiva del cuerpo social o, aún más, de catastrofista, por lo que sostiene que en una “etapa avanzada de la producción en masa una sociedad produce su propia destrucción” (2006: 372). Asimismo, cree que “el crecimiento se detendrá por sí mismo” (473). Por una parte, el énfasis en la producción, orientada al crecimiento de la producción industrial, en función del incremento de la ganancia, no sólo sustituye al hombre como productor, sino que lo transforma en consumidor, genera el consumismo: al que define como una *adición psicológica o habituamiento* que se produce cuando los consumidores se envician con la necesidad de una cantidad cada vez mayor del proceso o del producto. Su desconfianza ante los objetivos productivistas del industrialismo se extiende al modelo socialista; en su opinión, “socialistas y comunistas hablan el mismo idioma” (400).

El planteamiento de Illich no se limita a la crítica, sino que es esencialmente propositivo. Por una parte, resulta insistente en cuanto a la necesidad de una política de límites, orientada a lograr un *equilibrio multidimensional*. Pero, sobre todo, intenta definir, y en cierto sentido lo logra, lo que en la actualidad constituye un cliché de muchos de los movimientos de inspiración católica en cuanto a una *economía centrada en el hombre*. Y lo logra en tanto que no se limita a plantear una consigna hueca basada en una formulación que apela a la ética, sino que la remite al uso que se daría a las herramientas para que éstas se encontraran al servicio del hombre. En su opinión, no hay una forma de usar los descubrimientos sino dos. Con esta afirmación quiere deslindarse de la acusación de pretender retroceder a etapas pasadas. Illich no reniega de las herramientas, salvo cuando éstas sustituyen y, sobre todo, invalidan el trabajo humano. En la que define como sociedad postindustrial, se dispondría de una caja de herramientas que compense el control tecnocrático, es decir, herramientas adecuadas para ser controladas por el hombre, que se diferenciaría de la situación actual donde el hombre se encuentra al servicio de la máquina. Por eso sostiene que “hoy son posibles herramientas que permitan eliminar la esclavitud del hombre, sin someterlo a la máquina” (408).

Para entender la importancia que Illich concede a las herramientas al servicio del hombre, es preciso incluir el papel que otorga al trabajo como factor de realización personal en el sentido de creatividad y trascendencia, y de allí que critique irónica-

mente el sueño de hacer trabajar a las máquinas en vez de al hombre. Illich establece una distinción entre *trabajo*, *obra* y *labor*. Mientras que la obra (*poiesis*) supone la existencia de un creador, un artista libre, a la *labor* le adjudica el carácter de *presionado*, es decir, de una acción que es para otro y controlada por otro, en tanto que el concepto de *trabajo* implica que la acción se somete al ritmo de la máquina. Coincidiendo en la distinción en cuanto al esfuerzo para sí, para otro o en función de una máquina, se puede identificar a las últimas dos categorías con el concepto de *empleo* que supone la existencia de un empleador.

Lo que el autor denomina modo de producción posindustrial conlleva la búsqueda del equilibrio entre producción, necesidades y obra; es decir, capacidad creativa. El modelo que plantea lo denomina sociedad *convivencial*, donde existirían herramientas igualmente *convivenciales*. Para ello establece una distinción entre la herramienta manejable y la herramienta manipulable, y la herramienta convivencial sería aquella que cada cual la puede manejar. De manera consecuente, hace énfasis en el desarrollo de formas más eficientes de trabajo manual, que se vincularía con la satisfacción austera y la realización concreta de la equidad.

Cuando describe a la sociedad convivencial, retoma el concepto de trabajo creativo u *obra* al definirla como “una vida de acción en vez de una vida de consumo”. La vida de acción en su esquema es sinónimo de una vida creativa, y al mismo tiempo la define como “un estilo de vida”, a lo que califica con el adjetivo de espontánea, independiente, en donde se propicia la relación con los otros. En síntesis, y nuevamente recurriendo a los argumentos éticos, sostiene que la *convivencialidad* es inversa a la producción industrial, en tanto que se propone sustituir el valor técnico por el valor ético al que denomina *un valor realizado* (371). El instrumento para avanzar hacia una sociedad convivencial lo encuentra en la noción de poner límites al crecimiento.

De Certeau, interesado más en las resistencias que en las estructuras de sometimiento, encuentra en los ardidés una forma de escape a la inevitabilidad de la dominación liberal. A pesar de las diferencias, todos los autores de los setenta estaban preocupados por las transformaciones que se producían y por los derroteros del cambio.

### **Cultura y contracultura, a modo de conclusión**

La crítica cultural de los años setenta abrió fructíferos caminos para el análisis de los sujetos y actores sociales y sus derroteros, que continuaron y continúan otros destacados investigadores. En el panorama de la época, destaca el contraste entre los pesimistas y los optimistas y cómo estos últimos pueden ser considerados precursores del movimiento altermundista. El contraste entre las propuestas puede intuirse en

la selección del lenguaje; así, mientras unos perciben bio-poder, visión panóptica, vigilancia, sometimiento, imágenes que connotan pasividad e impotencia, los otros contestan con tono alegre y hasta jocoso con imágenes como escamotear, resistencia, reapropiación, tácticas o cazador furtivo, que sugieren actores pícaros, en resistencia y capaces de agencia.

La intuición en cuanto a la posibilidad de resistencia por parte de los sectores subalternos inaugura o reedita otra vía para la transformación de la sociedad, la de las *prácticas prefigurativas*, como las denomina Gramsci (1972), o la construcción del reino de Dios en términos teológicos liberacionistas (Sobrino, 1972). Prácticas *prefigurativas* o construcción del reino comparten como premisa la posibilidad de construir relaciones sociales diferentes o alternativas en el seno de lo viejo, tal como los burgueses se fueron desarrollando en los intersticios de la sociedad feudal, pero también como hicieron los socialistas utópicos en el siglo XIX. La opción prefigurativa retoma la discusión sobre cómo se cambia el mundo, si desde adentro o desde afuera. La primera apuesta a la construcción de nuevos y renovados sujetos contraculturales; la segunda, a la toma del poder. Tanto Ilich como De Certeau, al optar por los sujetos, se ubican como precursores de los movimientos alternativos que insisten en cambiar los estilos de vida y consumo, y que más recientemente reivindican el buen vivir. Políticamente, emergieron en el anti-Davos, donde fueron calificados despectivamente como globalifóbicos; se reagruparon en el Foro Social Mundial, son los mismos que organizan mercados alternativos, que prefieren los productos orgánicos, naturales, *slow food* y *slow godos*, y que parecen hacer eco de la consigna “cambiar el mundo sin tomar el poder”.

Si se entiende a la cultura como el conjunto de representaciones y modos correctos de hacer “las cosas que se deben saber con objeto de comportarse de manera aceptable como miembro” de la sociedad (Goodenough, 1971: 234), que incluye los valores o los motivos para la acción, es decir, aquello que se valora como positivo y deseable, y en sentido contrario u opuesto, lo que se sanciona o considera negativo, identificado con el otro, el *extraño* (Bauman, 2005) o con la *alteridad* (Geertz, 1996), la definición de contracultura implicaría aquella que *valora lo que la cultura desvaloriza*, y contrariamente sus miembros se comportarían de manera que la cultura dominante sanciona. En este caso, la *otredad* enfrentaría, por una parte, a la llamada *cultura moderna* o, más recientemente, a sus versiones *pos* (Lyotard, 1991) e *hipermoderna* (Lipovetsky, 2006), o en términos coloquiales, el *american way of life*, que implica la ideología del consumismo (Bauman, 2003) y el confort (Baudrillard, 1969) como modelos de logro y felicidad. Entre las características definitorias de la cultura posmoderna se encontrarían el alto gasto energético, expresado en la sociedad del automóvil al que se agregan los múltiples objetos destinados a “simplificar” o a hacer grata la vida, la calefacción,

el aire acondicionado, el uso de aparatos electrodomésticos que incluyen controles a distancia y que minimizan el esfuerzo: “El sistema de los objetos [que] impone su coherencia y adquiere [...] el poder de modelar una civilización” (Baudrillard, 1969: 213). La aspiración del confort se complementa con el ingrediente *sine qua non* del consumismo: consumir sin freno para que la lógica de la reproducción ampliada siga operando, pues si se deja de consumir el sistema se detiene, “comprar para que la sociedad siga produciendo, para que pueda continuar trabajando el hombre a fin de poder pagar lo que ha comprado”, y al tiempo “enajenarle nuestro porvenir” (Baudrillard, 1969: 182). El consumidor como el sujeto social de la posmodernidad (Bauman, 2003) y el consumismo como práctica social. Los hábitos consumistas y conformistas se adicionan con la valoración del éxito económico, del cual los objetos serían su materialización o demostración de la competencia de su poseedor. Baudrillard define a la presión del consumo sobre la acumulación como una “nueva moral” (1969: 181).

La contracultura representaría, en consecuencia, el reverso de la moneda: la crítica del gasto energético, la revalorización de lo hecho a mano, la desvalorización del consumismo y la negación de la competencia, de la competitividad y del dinero como medida del éxito. Es decir, que lo característico de la contracultura remitiría a la dimensión de rechazo que De Certeau encuentra en las clases populares mediante los ardides, escamoteos y resistencias que operan como cortina o como defensa inconsciente, frente a la hegemonía del pensamiento único.

Ambos teólogos, De Certeau e Ilich, con su crítica del lenguaje, de la sociedad escolarizada, del discurso histórico, incursionan en otro campo hoy en boga: el de la crítica del pensamiento moderno, y la posibilidad de la existencia de otras epistemologías (De Sousa Santos, 2011) y las propuestas de-coloniales (Mignolo, 2015) y que plantean la posibilidad del cambio de paradigma científico.

## Referencias

- Alberoni, F. (1963). *L'élite senza potere*. Milán: Vita e Pensiero.
- Althusser, L. (2003). *Ideología y aparatos ideológicos de Estado/Freud y Lacan*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- Baudrillard, J. (1969). *El sistema de los objetos*. Mexico: Siglo XXI Editores.
- (1986). *Las estrategias fatales*. Barcelona: Anagrama.
- Bauman, Z. (2003). *Trabajo, consumismo y nuevos pobres*. Barcelona: Gedisa.
- (2005). *Modernidad y ambivalencia*. México: Anthropos/UNAM/UCV.
- Boff, L. y Valderrey, J. (2017). *Una ética de la madre tierra. Cómo cuidar la casa común*. Madrid: Trota.

- Boltvinik, J. (2007). *Ampliar la mirada. Un nuevo enfoque de la pobreza y el florecimiento humano*. México: CIESAS/Colmex/Siglo XXI Editores.
- Bourdieu, P. (2001). *Contrafuegos 2, por un movimiento social europeo*. Anagrama.
- Bourdieu, P. y Wacquant, L. (1995). *Reflexiones. Por una antropología reflexiva*. México: Grijalvo.
- Collin, L. (2012). *Economía solidaria. ¿Capitalismo moralizado o movimiento contracultural?* Tlaxcala: El Colegio de Tlaxcala.
- De Certau, M. (1996). *La invención de lo cotidiano. Artes de hacer*. México: Universidad Iberoamericana /ITESO.
- De Sousa Santos, B. (2011). “Epistemologías del Sur”. *Utopía y Praxis Latinoamericana*, año 16, núm. 54, julio-septiembre, pp. 17-39.
- Eco, U. ([1968] 2003). *Apocalípticos e integrados*. México: Editorial Lumen/Tusquets Editores.
- Esteva, G. (1994). “La construcción comunitaria: mas allá del derecho sustentable”. *Desarrollo Sustentable*, pp. 13-38.
- Foucault, M. (1966). *El nacimiento de la clínica*. México: Siglo XXI Editores.
- (1976). *Vigilar y castigar*. México: Siglo XXI Editores.
- (1999). *Historia de la sexualidad: La voluntad de saber*. México: Siglo XXI.
- (2005). *Hermenéutica del sujeto*. Madrid: Akal.
- Geertz, C. (1996). *Los usos de la diversidad*. Barcelona: Paidós/ICE/UAB.
- Giard, L. (1996). “Historia de una investigación”. En M. de Certeau, *La invención de lo cotidiano. Artes de hacer*. México: UIA/ITESO, pp. XII-XXXV.
- Girard, R. (1986). *El chivo expiatorio*. Barcelona: Anagrama.
- Godelier, M. (1976). *Antropología y economía*. Barcelona: Anagrama.
- Goodenough, W. (1971). “Cultura, lenguaje y sociedad”. En *El concepto de cultura. Textos fundamentales*. Barcelona: Anagrama.
- Gramsci, A. (1972). *Introducción a la filosofía de la praxis*. Madrid: Ediciones Península.
- Ilich, I. (2006). *Obras reunidas*. México: FCE.
- Latouche, S. (2012). *Sobrevivir al desarrollo*. Madrid: Icaria.
- Legendre, P. (1979). *El amor del censor. Ensayo sobre el orden dogmático*. Barcelona, España: Anagrama.
- Lipovetsky, G. y Charles, S. (2006). *Los tiempos hipermodernos*. Barcelona: Anagrama.
- Liotard, J. F. (1991). *La condición postmoderna. Informe sobre el saber*. Buenos Aires: Editorial R.E.I.
- MacDonald, D. (1962). *Against the American Grain*. New York: Random House.



- Mauss, M. (1979). “Ensayo sobre los dones. Motivo y forma del cambio en las sociedades primitivas”. En M. Mauss, *Sociología y antropología*. Madrid: Tecnos.
- Max-Neff, M. A. (1990). *El desarrollo a escala humana. Opciones para el futuro*. Santiago: Zed Books.
- Mignolo, W. y Gómez, P. (2015). *Trayectorias de re-existencia: ensayos en torno a la colonialidad/decolonialidad*. Bogota: CEP-Banco de la República-Biblioteca Luis Ángel Arango.
- Morin, E. (1963). *I Divi*. Milan: Mondadori.
- Polanyi K., A. C. (1957). *Trade and Market in the Early Empires*. New York: Free Press.
- (2006). *La gran transformación*. México: FCE.
- Rifkin, J. (1996). *El fin del trabajo*. Buenos Aires: Paidós.
- Shiva, V. (2006). “Las dos pobrezas”. *Sin permiso* 2.
- Sobrino, J. (1972). “La centralidad del ‘reino de Dios’ en la Teología de la Liberación. *Revista Latinoamericana de Teología*, pp. 248-281.
- Touraine, A. (2000). *Crítica de la Modernidad*. Mexico: FCE.

# LA SOCIOLOGÍA COMPRENSIVA DE MAX WEBER

*José Javier Niño Martínez  
Alma Rosa Marín Ornelas*

## **A manera de introducción**

Sobre Max Weber se ha escrito mucho. Libros, relatos, biografías y una infinidad de ensayos. En todos éstos se muestra el trabajo que hizo a lo largo de su vida, y particularmente los aportes que dieron origen a la sociología comprensiva y a los conceptos que desarrolló en su obra póstuma, *Economía y sociedad*. Se trata de la obra más importante del pensamiento sociológico por su contenido, por la dificultad para comprender el lenguaje de Weber y por sus categorías sociológicas (Weber, 2002).

En esta obra, Weber (2002) parte de una idea central: definir a la sociología como una ciencia que busca tres condiciones fundamentales: entender, interpretar y explicar la acción social, su desarrollo y sus efectos. Este es, por decirlo de alguna manera, el comienzo de un largo, complejo e interesante recorrido intelectual y epistémico que se hila de un término a otro, con el propósito de denotar el sentido de los conceptos básicos, por un lado, e imprescindibles para la sociología, por el otro.

Tales conceptos son el de *acción social*, contenido en el *sentido mentado* respecto a la conducta de otros y que no puede ser comprendido sin advertir la importancia del mismo y su distinción de la acción reactiva, y su carácter racional con arreglo a fines, a los valores, encaminado a lo afectivo emocional que da origen al *tipo ideal*, desde donde se interpreta y comprende de la realidad.

Se trata de herramientas conceptuales que propiamente encontramos en el primer capítulo de *Economía y sociedad*, donde se desarrollan los conceptos fundamentales de la sociología. Es un apartado que a simple vista se muestra como un diccionario que, por cierto, no se reduce a la dimensión sociológica, pues también se explican conceptos propios de la economía, la historia, la política y el derecho. Este capítulo no sólo es fundamental para entender su propuesta teórica, también es el punto de partida obligado para todo aquel que pretende entender la propuesta teórica de Weber y su análisis sobre el capitalismo.

Aparentemente, hay unos conceptos más interesantes que otros, aunque mucho depende de intereses personales o de una investigación en particular; además, se debe partir del supuesto de que todos los conceptos adquieren sentido al ser aplicados en un discurso determinado y que las explicaciones puntuales con que los acompaña Weber justifican el ser considerado como un teórico clásico, de acuerdo con la definición de Jeffrey Alexander (Giddens, 1976: 23).

Digamos que el eje nodal de esta magna obra de Weber gira en torno al desarrollo de dos conceptos fundamentales: *sociología* y *acción social*, de los cuales se derivan categorías complementarias propias del quehacer sociológico y su relación con otras disciplinas, es decir, conceptos que propiamente nacen desde una visión trans e intradisciplinaria.

## Introducción

Una de las tendencias actuales en la sociología es el análisis de la vigencia de las teorías y el cuestionamiento de las premisas de los pensadores clásicos. Es por ello que cobra relevancia la revisión de las aportaciones y los debates en la historia del pensamiento sociológico, convirtiéndose en motor de discusión contemporánea y promoviendo la búsqueda de respuestas alternativas a problemas complejos, a entornos sociales cambiantes y a relaciones humanas que muchas veces caen en lo difuso e inmediato.

Asimismo, prevalece en la disciplina la búsqueda de una mayor validez y vigencia de las teorías, razón por la cual las ideas y los conceptos “actuales”, así como el pensamiento “alternativo”, se han convertido en un objetivo en sí mismo, incluso más allá de la búsqueda de la verdad. Sin embargo, a pesar de los aires de transformación pregoados por el advenimiento de una “nueva sociología”, persiste la interrogante sobre el camino de la evolución de las ideas de los clásicos y la forma en que los principales pensadores contemporáneos se han convertido en objeto de validez teórica.

Aunado a esto, con el paso de los años han cambiado los principales temas a debate en el contexto de las ideas. Por ejemplo, en sus orígenes la sociología buscó establecer cuáles eran las condiciones que hacían posible el orden social y analizar sus efectos. Con el paso del tiempo, el principal interés derivó en el estudio de la sociedad en el marco de un profundo desorden político, de los movimientos sociales y la crisis institucional en que se encuentra la sociedad capitalista. En todo caso, el hilo conductor del pensamiento sociológico se volcó en la polémica entre el estudio de las estructuras sociales que determinan el comportamiento de los individuos, y la capacidad de agencia y transformación del entorno que los sujetos tienen a través de la acción social, entendida esta última como un concepto central en la propuesta de la sociología comprensiva (Weber, 2002).

Más allá del establecimiento de nuevos problemas-temas en el ámbito de interés de la sociología, el debate ya no sólo se ciñe a la definición de un objeto de estudio en concreto, o a los criterios de diferenciación de lo científico y lo no científico, sino que han trascendido las polémicas mencionadas, fortaleciendo la discusión sobre el método, tal como Max Weber lo indicó en su momento. La validez de los enfoques teóricos se encuentra en el sustento metodológico que provee de sentido a la racionalidad científica, todo esto enmarcado en un amplio sentido crítico de la realidad.

La discusión en la teoría sociológica actual no es producto de la vigencia de las teorías o los autores, sino que encuentra sentido en la interpretación de la actualidad y relevancia del método de análisis; es decir, no es un problema de temporalidad de las teorías, sino que depende del predominio de los enfoques dominantes en la teoría social. Es por eso que en este texto nos concentraremos en un par de temas que han marcado el camino del enfoque comprensivo: la construcción del significado y el papel de la incertidumbre.

Cabe señalar que indirectamente esto no lleva a reivindicar las teorías en un ámbito en el que reiteradamente se pone en tela de juicio su vigencia para explicar la “realidad”, en función de expectativas históricas, sin tomar en cuenta que los alcances explicativos de las mismas dependen de su conexión y aplicabilidad a problemas sociales vigentes. Este razonamiento no tiene la pretensión de promover un análisis anacrónico de las teorías, ya que evidentemente hay un vínculo definitorio de los debates anclados en el tiempo en que los conceptos son discutidos; por ejemplo, cuando Marx concibe la importancia de la lucha de clases en el análisis histórico, también está distinguiendo la evolución de la historia y la ideología, una modernización anclada en las clases sociales y, en específico, la transformación histórica de la innovación burguesa y su apropiación de los medios sociales de producción y, por consiguiente, de la plusvalía.

Para alcanzar el objetivo trazado, primero expondré brevemente la discusión entre las premisas positivista y comprensiva con el fin de plantear las características fundamentales de las temáticas y las formas de abordarlas desde las dos visiones. Posteriormente, haré una revisión de los aportes metodológicos de la sociología comprensiva y, finalmente, expondré la importancia en la búsqueda del significado y la trascendencia de la incorporación de la incertidumbre en las ciencias sociales a través del factor probabilístico.

### **El reto de la sociología comprensiva y la búsqueda del sentido**

La historia del pensamiento sociológico se puede explicar a través de tradiciones científicas que hacen de avenidas epistemológicas que siguen trayectorias particulares, pero que de vez en vez se cruzan y se dividen, fomentando múltiples discusiones conceptuales y de procedimientos, de ahí que la polémica teórico-metodológica sea consustancial a la disciplina.

En el trayecto de su consolidación, la sociología buscó el reconocimiento disciplinar de las ciencias naturales por dos vías: por un lado, adoptando los principios de las llamadas ciencias exactas, y por otro: definiendo una vía metodológica alterna que se centró en la búsqueda del sentido de la acción. En ambos casos se esgrimieron razonamientos que promovieron la legitimación de los diferentes posicionamientos, replicando al mismo tiempo las tradiciones filosóficas galileana y aristotélica, basadas en la explicación y la comprensión, respectivamente. El seguimiento de estas tradiciones científicas se expresa en distintas polémicas como la que señaló la hermenéutica ante el positivismo decimonónico, en el marco de la búsqueda de delimitación de las ciencias del espíritu a las que aludía Dilthey. Otra polémica significativa la representó la postura de la teoría crítica ante el racionalismo en el marco de la búsqueda de verificación empírica de los enunciados y la objetividad científica; finalmente la explicación a través de los recursos del lenguaje frente al modelo nomológico-deductivo en lo que se refiere a la construcción de enunciados correctamente interpretados en un marco de significación específico (Mardones y Ursúa, 2003). Vale la pena señalar el ámbito de la discusión en los tres momentos mencionados: en primer lugar, la búsqueda por distinguir los criterios de demarcación científica específicos para las ciencias sociales, en particular lo que se refiere a poner en el centro de la discusión el papel del método de investigación no circunscrito al modelo definido por las ciencias naturales (monismo metodológico); en segundo lugar, lo referente al enfoque objetivo desde una visión crítica de la estructura social anclada al desarrollo del modelo capitalista; y en

tercer lugar, la interpretación del significado en la transmisión de ideas y en general para el entendimiento de los códigos comunicativos.

En este sentido, el pensamiento de la sociología comprensiva se orienta a la búsqueda de diferentes formas de integración ordenada de los grupos sociales; de ahí el triunfo momentáneo del positivismo en el discurso sociológico de la época y la eventual ruptura entre los dos enfoques, mismos que se enfrentan en una polémica de largo alcance en la historia del pensamiento sociológico.

Por ello, la sociología, en tanto ciencia, tiene como propósito entender, interpretándola, la acción social al explicarla causalmente en su desarrollo y sus efectos. Por ahora baste con decir que la acción se entiende como aquella conducta humana, bien sea externa o interna, donde el sujeto o los sujetos de la acción *se articulan mediante un sentido* subjetivo. La acción, entonces, tendrá un carácter social donde el sentido mencionado por su sujeto o sujetos esté referido a la conducta de otros, y orientado por ésta en su desarrollo, la cual puede ser pasada, presente o futura (Weber, 1984: 5-18).

En este contexto, es importante subrayar los *fundamentos metodológicos* que son desde donde se profundiza en la explicación sobre la “acción social”, y otros conceptos o categorías estrechamente relacionadas con el concepto de acción social. Tal sería el caso del significado del *sentido*, utilizado para establecer la diferencia entre “una acción con sentido (comprensible) y un modo de conducta simplemente reactivo”. Otro concepto de igual importancia es el de interpretación, que se utiliza para aclarar el sentido en que debe entenderse la comprensión, explicación y significado, entre otros conceptos, con el fin de establecer un lenguaje común del campo de la sociología.

De tal suerte que el comportamiento del sujeto no sólo se determina por contexto social y cultura, también la práctica religiosa juega un papel importante, tal como lo explica Weber en otra de sus importantes obras, *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, donde pone atención al estudio de la religión y su impacto en el desarrollo económico de algunos países.

Desde esta obra, Weber definió la dominación como la probabilidad de encontrar obediencia dentro de un grupo determinado para el logro de mandatos específicos. Se trata de una acción que describe como la capacidad para ejercer poder o influjo sobre otros, la cual puede ser el resultado de diferentes motivos de sumisión que van desde la práctica inconsciente hasta aquello a lo que se refiere como una acción con arreglo a fines, donde en la voluntad de obediencia interviene un mínimo de interés que se vuelve esencial para establecer una auténtica relación de autoridad. Además, advierte que no todo tipo de dominación es útil para los fines económicos ni está dirigida a la ejecución de órdenes generales y mandatos concretos por parte de un grupo de hom-

bres, cuya obediencia se espera, dice Weber, que se trate de un cuadro administrativo que pueda encontrarse ligado a la obediencia de su sujeto que bien puede ser por la costumbre de un modo puramente afectivo, por intereses materiales o simplemente por motivos ideales con arreglo a fines. De ahí que la naturaleza de estos motivos se encuentre en determinar el tipo de dominación y las variables presentes en la dominación, que se manifestarán según sus pretensiones típicas de legitimidad.

La legitimidad de dicha dominación estará articulada a la adhesión que pueda fingirse por parte de algunos individuos y grupos, bien por razones de oportunidad, por causa de intereses o como una aceptación irremediable en virtud de las debilidades individuales.

Una dominación puede ser tan absoluta por razón de una comunidad ocasional de intereses entre el soberano y su cuadro administrativo. En este caso, la relación de la legitimidad entre el soberano y su cuadro administrativo se desarrolla según el fundamento de la autoridad que exista entre los sujetos; se trata de un elemento decisivo en la estructura de todo tipo de dominación.

Lo obediencia significa que la acción del que obedece se asume como si el contenido del mandato se hubiera convertido por sí mismo en una máxima de su conducta, sin tomar en cuenta la opinión propia o el valor o desvalor del mandato, de ahí que para Weber existan tres tipos de dominación legítima:

<i>De carácter racional</i>	<i>De carácter tradicional</i>	<i>De carácter carismático</i>
La legitimidad descansa en la creencia de ordenaciones estatuidas por los derechos de mando de ejercer la autoridad (autoridad legal).	La legitimidad descansa cotidiana de las tradiciones que rigen históricamente lo señalado por esa tradición para ejercicio de una autoridad tradicional.	La legitimidad descansa la santidad, heroísmo o ejemplaridad de una personal y en las orientaciones o decisiones creadas o mandatadas por la llamada autoridad carismática.

Como se puede advertir, se hace una referencia a las ciencias empíricas de la acción; la sociología y la historia, frente a la ciencia dogmática, jurisprudencia, lógica, ética, estética, que revela la influencia que tiene la tesis del quehacer científico, sustentado en el método único, identificado con las ciencias naturales, cuyo auge viene desde el comienzo del siglo XX. Por ello la construcción y el reconocimiento propios de las ciencias sociales habrían de esperar casi hasta finales de siglo para ser puestos en cuestión, tal como lo plantea Weber.

Por otro lado, este concepto de “la acción social” parece ser una fuente de inspiración primordial para la obra de Talcott Parsons, quien lo desarrolló y dio paso a una

corriente importante de la sociología. En este mismo sentido y apoyado en Othmar Spann, quien subraya la importancia de lo funcional, Weber afirma que “ciertamente necesitamos saber primero cuál es la importancia de la acción desde el punto de vista funcional, para la conservación y desenvolvimiento en una dirección determinada de una acción, de suerte que se pueda advertir qué servicio presta un rey o un funcionario”. Por tanto, podemos afirmar que toda construcción conceptual cumple una tarea previa a la auténtica problemática, lo cual no significa que no se considere indiscutible su utilidad y su carácter indispensable (Weber, 1984: 15).

En suma, encontramos una larga lista de palabras, términos, categorías y conceptos, como asociación, institución, poder, dominación, orden administrativo, empresa, instituto, disciplina, asociación política, comunidad y *Estado*, el cual debe entenderse como “un instituto político de actividad continuada, cuando y en la medida en que su cuadro administrativo mantenga con éxito al monopolio legítimo de la coacción física para el mantenimiento del orden vigente”, tal como lo señala Weber. “Es conveniente definir el concepto de Estado en correspondencia con el moderno tipo del mismo –ya que en su pleno desarrollo es moderno–, pero con abstracción de sus fines concretos y variables, tal como aquí y ahora los vivimos” (Weber, 1984: 42-43).

En esta definición, como ya es común, destaca *el monopolio del uso de la fuerza*, coacción en cualquiera de sus expresiones que, en términos históricos y teóricos, se sustenta en la *legitimidad*, categoría que sólo puede otorgar el pueblo o la nación a través del sufragio, *legitimidad* que en tiempos contemporáneos y particularmente en México ha sido desplazada, minimizada o de plano aplastada por el peso de la *legalidad*, dando paso a una muy lamentable violencia irracional de Estado, desde una perspectiva marxista, entendida como instrumento político de la clase dominante; así resulta diferente con respecto a la de Weber.

A diferencia del positivismo clásico y el enfoque estructural, para la sociología comprensiva el objeto de estudio no es el hecho social al que alude Durkheim, sino la acción social, entendiendo a ésta como “la acción en donde el sentido mentado por el sujeto o sujetos está referido a la conducta de otros, orientándose por ésta en su desarrollo” (Weber, 2002: 5). De esta definición, es pertinente rescatar dos aspectos:

- En primer lugar, el enlace del sentido subjetivo y la acción a través de la racionalidad.
- En segundo lugar, la distancia entre adecuación causal y adecuación significativa de la interpretación de la acción.

La acción social, según lo explica Weber, se orienta y comprende las acciones de otros, incluyendo la tolerancia y la omisión, las cuales pueden ser pasadas, presentes o futuras. El ejemplo típico es el caso del 11 de septiembre, el ataque al World Trade



Center en Estados Unidos, donde el acto de venganza replica otros ataques como parte de una defensa ante los ataques futuros; bajo esta acción, no importa el sentido de los otros, lo que implica que la acción puede ser individualizada o generalizada en una pluralidad de sujetos indeterminados y completamente desconocidos.

Observemos cómo no toda clase de acción, incluso las acciones externas, son una acción social en el sentido que señala Weber. Por tanto, no podemos señalar que una acción es acción social cuando ésta se orienta por la respuesta de una conducta íntima. Apunta Weber que sólo es una acción social cuando ésta es orientada por las acciones de otros; por ejemplo, la conducta de la práctica religiosa en los sujetos no es otra cosa que un comportamiento marcado por una creencia individual. Entonces, debemos subrayar que no toda clase de contacto entre sujetos necesariamente tiene un estatus social; por el contrario, será una acción social cuando la respuesta de dicha acción esté orientada con sentido propio y dirigida a la acción de otros. Pongamos otro ejemplo, pensemos en el choque de dos vehículos como consecuencia de una distracción de sus operadores; sin duda, se trata de un suceso meramente accidental, pero nunca pensaron chocar al voltear a contestar el teléfono. En cambio, sí será una acción social cuando algunos sujetos de determinada comunidad se organicen para bloquear una avenida como resultado de un operativo para detener a un líder huachicolero en el intento de evitar el encuentro, o bien en la riña o consideraciones amistosas subsiguientes al encontronazo. Notemos cómo en este ejemplo la acción de unos está orientada por la acción de los demás. Aquí la acción está mediada por una racionalidad que influye fuertemente en la acción individual de los sujetos; es decir, que los sujetos se dejan influenciar fuertemente en su acción por el simple hecho de estar incluidos en una masa.

Este mismo tipo de acción también podría estar representada en un solo individuo que, como resultado del influjo de una masa dispersa, actúa comportándose o formando una opinión. Recordemos el caso de la influencia que ejercen los medios de comunicación de masas sobre los sujetos.

La suma de lo racional y lo interpretativo se traduce en el mecanismo comprensivo de la sociología que, por tanto, se refiere al sentido subjetivamente mentado del actor y que se encuentra referido a la conducta de los otros (Weber, 1997), de ahí que la óptica del individuo sea prioritaria en los actos racionales, pero la Sociología es diferente de la Psicología porque le brinda mucha importancia a la explicación provista de sentido, el cual, a su vez, se explica en los términos de principios colectivos tanto del actuar en comunidad como del actuar en sociedad, entendiendo en el primer caso un comportamiento individual históricamente observado que se realiza en función de comportamientos observados en otros individuos (Weber, 1997).

A través de lo anterior, Max Weber indica la necesidad de determinar la diferencia entre las conexiones racionales y las irracionales del sentido mentado de la acción, y además le asigna a la sociología un carácter racionalista, pero, a diferencia de la unicidad metodológica positivista, plantea que el saber sociológico se fundamenta en el contenido interpretativo de la acción social, asignado por el sentido mentado (Weber, 2002).

A diferencia del positivismo, que ponía énfasis en la causalidad basada en el monismo metodológico y en la universalidad de las leyes científicas con una orientación centrada en las regularidades empíricas de carácter unívoco, es decir, en afirmaciones del tipo “el fenómeno Y es causa del fenómeno X”, el enfoque comprensivo dispone de evidencias singulares para realizar una interpretación de significados que permitan definir un curso de regularidades, es decir, establecer parámetros dentro de los cuales podemos suponer que se ubican las respuestas activas de los individuos, y transitar a afirmaciones basadas en la conexión del sentido, por ejemplo: ¿cuál es el sentido de una manifestación religiosa?, ¿cuál es el sentido de una preferencia política? Esta búsqueda del sentido obviamente no es de carácter determinista; por el contrario, nos obliga a pensar que las leyes en ciencias sociales se refieren a probabilidades típicas y, por tanto, a comportamientos esperados hasta cierto punto y susceptibles de la comprensión.

Esta visión tuvo la virtud de poner en evidencia los riesgos de la causalidad unívoca del positivismo clásico, principalmente en lo que se refiere a los errores en su historicidad (secuencia histórica), la reducción de la validez de la probabilidad en las ciencias sociales, cuando en cambio representan un espectro explicativo mucho más amplio que el determinismo que se encuentra presente tanto en el positivismo como en el marxismo.

No se pueden comprender los procesos sociales sin considerar el principio estoicástico de la voluntad cambiante de los seres humanos o los juegos de intereses en los que se desenvuelve la toma de decisiones individuales y colectivas. La elección racional es un ejemplo de lo anterior. En el mismo sentido, Habermas (1990) señala que los fines argumentativos que rodean a las acciones son a su vez instrumentalizados a través de argumentos como el progreso, la justicia y, sobre todo, la modernidad.

Como ya se mencionó previamente, la sociología comprensiva se concentra en la búsqueda de regularidades que determinan una causalidad orientada hacia medios subjetivamente representados, reiterando el enfoque racionalista de la adecuación “causalmente adecuada”, a través de la conexión entre acción y sentido. La acción en estos términos se encuentra referida al sentido subjetivamente mentado del actor a la conducta de los otros; además, está codeterminada por esta referencia de senti-

do y, al mismo tiempo, es explicable por vía de comprensión del sentido subjetivo (Weber, 2002).

Para explicar lo anterior, hay que recurrir a la definición del actuar en comunidad, la cual expone como base de entendimiento el consenso fundado en expectativas esperadas de la acción, refiriéndose a un comportamiento históricamente observado o bien a un comportamiento construido teóricamente como objetivamente posible o probable, realizado por individuos en relación con comportamientos reales o representados como potenciales de otros individuos (Weber, 2002). Tomando esto en consideración, se puede afirmar que la acción es interpretable por medio de comportamientos observados con una cierta sistematización, repetibles hasta cierto punto y que, por tanto, se pueden estudiar tanto las condiciones en las que se desarrolla como buscar predecir los resultados, no a la manera de la versión positivista de la ciencia.

El actuar en comunidad se orienta hacia expectativas alentadas sobre una base de ordenamientos, lo que determina la naturaleza racional con arreglo a fines, con miras al actuar de los asociados. Luego entonces, la orientación provista de sentido se produce en lo subjetivo de manera racional con relación a fines. Weber plantea en este punto un ejemplo por demás ilustrativo cuando afirma que un ladrón que pone trampas tiene como objetivo romper los ordenamientos sobre una base racional; es decir, la base moral no es la que define el contenido de la acción y, en consecuencia, no es un acto imputablemente malo o bueno, los actos se distinguen en función de su base racional (Weber, 2002). El comportamiento individual encuentra sentido en la medida en que se vislumbra una congruencia entre motivaciones y significados sociales, lo cual es mediado por un consenso que puede ser una norma social, la ley comunitaria o una creencia religiosa; en todo caso, la racionalidad asociada al proceso eventualmente se traduce en un proceso de institucionalización.

En este sentido, el componente racional está orientado por dos caminos que lo explican: puede ser determinado con arreglo a fines o con arreglo a valores. Esto impone en el actuar en comunidad un proceso lógico para el seguimiento de las probabilidades de la acción, guiado por la construcción del consenso. Para Weber, un grupo social actúa sobre la base de consenso cuando la imputación del individuo en su carácter de miembro se produce de acuerdo con consenso, sin que éste lo quiera de manera racional con arreglo a fines, a través de ordenamientos eficaces o por disposición a ejercer coacción psíquica o física. En este punto, la intervención institucional se fundamenta en la legitimidad de la aceptación; dicho de otra manera, la dominación descansa en el consenso de legitimidad.

Como se puede observar, la acción social se orienta por el sentido que la motiva, el cual no es de carácter unívoco; por el contrario, la interpretación de las regularidades pone en primera línea de análisis las diferentes opciones de las que dispone el indi-

viduo para realizar algo, lo cual puede estar mediado por la fuerza, por las creencias, por la particularidad del evento o incluso por los sentimientos, pero para comprender el proceso en toda su extensión hay que establecer las conexiones racionales tanto en términos de fines como de valores.

### **La naturaleza de la racionalidad**

En el contexto del capitalismo occidental, el fundamento de la acción institucional y la distribución de la estructura social por medio de la racionalidad caracteriza al hombre moderno, distinguiéndolo del salvaje que no es capaz de separar la tradición de lo racional, de distanciar la ciencia de la magia y la especulación del conocimiento.

La importancia del “sentido” referido a una interpretación específica guarda una profunda diferencia respecto a lo ocasional, no planeado, ajeno a la acción humana propiamente dicha y, por tanto, ajeno al interés de la sociología, que se enfoca a la comprensión orientada a través de una conexión causal explicada por diferentes modelos de interpretación racionalizados, a descubrir la conexión racional del sentido mentado.

Además, la sociología es una ciencia empírica debido a que “Toda interpretación persigue la evidencia” (Weber, 2002: 9). La forma en que Weber concibe las disciplinas empíricas es a través de dos vertientes: en primer lugar, considerando la validez de un imperativo práctico, es decir, la norma social; en segundo lugar, asignando un valor de verdad de comprobación empírica propiamente dicho. En ambos casos, parte de la idea de que existen planos heterogéneos de la problemática social, mismos que necesitan atenderse por medio de la metodología de tipos ideales.

Por lo anterior, los términos de la validez empírica de la sociología se refieren a que la interpretación causal correcta de una acción social implica que se ha podido establecer su conexión con el motivo que la genera. En ese sentido, Farfán (2009) sostiene que existen distintas formas de comprender la acción social en Weber, que pueden ser: 1) racional con arreglo a fines [...]; 2) racional con arreglo a valores [...]; 3) afectiva, especialmente emotiva [...]; y 4) tradicional: determinada por una costumbre arraigada. La comprensión en la sociología comprensiva de Max Weber es la forma que adquiere la explicación del sentido de la acción social. “Explicar es comprender, mediante la metodología de la imputación causal o de los tipos-ideales, las regularidades que determinan uno o varios comportamientos sociales. Es interpretar el sentido del actuar, explicándolo de modo intersubjetivo. Como tipos ideales que

son, las acciones que identifica Weber no existen en la realidad, pero ayudan metodológicamente a explicar toda acción real posible” (Farfán, 2009: 205).

Para describir correctamente la interpretación sociológica, se expone el papel de la conexión a través de la adecuación causal y la adecuación de significado. En la primera, como su nombre lo dice, se hace explícita la causa de la acción, mientras que en la segunda la interpretación del investigador expone las categorías del significado atribuido a la acción referida.

Por ello, Weber sugiere que el camino de la comprensión interpretativa sigue dos vías para explicar causalmente la acción: primeramente, analizar qué hace el individuo y, en segundo lugar, por qué lo hace. Estas dos vías ejemplifican la naturaleza que Weber le asigna a la sociología, ya que, a diferencia del enfoque positivista clásico, en este enfoque la causalidad que le asigna el investigador depende del contenido racional (Udéhn, 1981).

Este proceso se explica por medio de la diferencia entre la adecuación causal y la adecuación significativa. En la primera sobresale la asignación de un significado racional consecuente con los fines de la acción bajo la premisa: para lograr un objetivo debo de realizar las siguientes acciones, mientras que en la segunda es indispensable establecer la naturaleza de la acción a través de la comprensión de su significado, asignando categorías racionales que pueden depender de los valores o principios compartidos por una comunidad (Weber, 2002).

Este sentido asignado a la acción racional implica determinar la forma en que la interpretación subjetiva puede traducirse en evidencia verificable, ya que, recordemos, la sociología es para Weber una ciencia empírica.

Retomando el tema de la racionalidad, hay que resaltar que la discusión comprensiva a través de Weber distingue con claridad el marco de la racionalidad occidental a través de la idea de la jaula de hierro, y destaca que esta última reduce la libertad misma del hombre para establecer sus propios medios o fines, llevando a establecer una paradoja de la libertad e incluso expresando con claridad el papel del poder para consolidar una asimetría en la estructura social (Udéhn, 1981).

En este sentido, es posible distinguir un vínculo directo entre la racionalidad occidental y el mercado si entendemos a la primera como producto del cálculo de la relación entre medios y fines sumados al control de los medios para alcanzar dichos fines. Sin embargo, hay que mencionar que esta dominación en el capitalismo no se concentra o se explica a través del mercado (como lo establece Marx); en cambio, para Weber la burocracia es la principal y última expresión del proceso de racionalización (Udéhn, 1981). Reconociendo que el desarrollo de la burocracia implica una integración funcional de saberes especializados, atendiendo a propósitos funcionales e impersonales, se puede observar el predominio del conocimiento ordenado y siste-

mático de la sociedad por medio de su burocracia; de alguna manera, es evidencia del nivel de civilización alcanzado que deja detrás las pasiones y se enfoca en las reglas establecidas y asumidas por los funcionarios con un dominio impersonal legitimado a través del conocimiento y dominio de su función.

A este respecto, conviene reiterar que el principal efecto de la racionalidad occidental que Weber distingue es la forma en que durante el desarrollo histórico de la clase obrera es la acentuación de una tendencia individualista (Duek, 2009). Incluso de aquí podemos desprender la idea de que el capitalismo refleja un sistema de valores complejo y no sólo un sistema económico. De ahí que exponga la separación entre racionalización capitalista y el progreso moral; es decir, el contexto de intervención del mercado capitalismo no guarda una relación o vínculo con el desarrollo de una moralidad o con alguna pauta de valores específica.

### **Incertidumbre y control en las ciencias sociales**

La incertidumbre ha sido compañera permanente de la condición humana a lo largo de la historia. Desde no saber cuál es la fuente de los fenómenos físicos como los terremotos, los eclipses o los cambios de clima, hasta la indeterminación cíclica del tiempo o la probabilidad de vida en otras galaxias. Ésta ha sido la fuente del desarrollo de explicaciones tanto científicas como no científicas, pero un equívoco común ha sido suponer que hacia el interior de los procesos científicos prevalecen las certezas; por el contrario, hay que tener claro que lo que la ciencia busca es conectar las especulaciones teóricas con las evidencias del mundo empírico por medio de procedimientos de carácter inferencial; en ese ámbito se busca la reducción de la incertidumbre, que la conexión sea congruente, y eventualmente eso se traduce en un conocimiento fiable de lo que nos rodea, tanto social como culturalmente; en pocas palabras, mantener vigente el control en el diseño de investigación. En las ciencias sociales, sin embargo, no es posible “manipular” las variables como mecanismo de control, por tanto, es necesario especular sobre las causas o vínculos que definen la acción (Berchofen y Paterson, 2000); esto es en gran medida una muestra de la permanencia de la incertidumbre en la esfera científica.

Obviamente, la tarea de maximizar el control en la investigación se traduce en la construcción de una disputa por el conocimiento verdadero o más fiable, pero sobre todo nos da cuenta de parámetros de validez del discurso que se exponen a continuación.

Ante una afirmación de tipo “lloverá todos los días del mes”, la búsqueda de validez obliga a presentar públicamente un diagnóstico del procedimiento para sostener

una afirmación de ese tipo, en el que se indique quién la dice, qué información usó, cómo usó los datos y, no menos importante, cómo está difundiendo los resultados. En pocas palabras, se realiza una publicidad de la mayor información posible, al menos de la más importante, con el fin de establecer si el control de las probabilidades está maximizado de forma correcta, sin eliminar la incertidumbre de que no llueva al menos un día del mes.

En este sentido, la sociología comprensiva aportó a las ciencias sociales la rigurosidad metodológica a través del sentido probabilístico de la acción social, ya que hace referencia a alguna regularidad estadística en la que la acción es determinada por una frecuencia o aproximación. El carácter causal de la acción social implica la consideración implícita de que el objetivo del análisis es la regularidad de los eventos y nunca una causalidad absoluta de variables en automático.

Carmines y Zeller profundizaron en la fiabilidad y la evaluación de la validez, mismas que son concebidas como dos propiedades básicas para las mediciones empíricas. En lo que se refiere a la fiabilidad, establecieron que la repetición del experimento o procedimiento de medición proporciona un resultado semejante al ponerse a prueba, pero también consideran un persistente rango de error en los resultados de las pruebas; por ejemplo, una persona puede tener hipertensión un día y, al siguiente, estabilizarse. En este sentido, la fiabilidad consiste en encontrar consistencia en la repetición de mediciones del mismo fenómeno. Es decir, la fiabilidad se refiere al grado en que los resultados son consistentes a lo largo de mediciones repetidas (por ejemplo, las calificaciones de un alumno son fiables si repetidamente el alumno obtiene una calificación similar) y se concentra en el comportamiento de las mediciones empíricas.

Por otro lado, a diferencia de la fiabilidad que se concentra en una propiedad particular de los indicadores empíricos, la validez se refiere a la relación crucial entre concepto e indicador. La validez tiene una naturaleza teórica: se refiere al grado en que un indicador en particular mide lo que se supone que mide o refleja del fenómeno.

En este sentido, Carmines y Zeller (1979) enuncian tres tipos de criterios para medir la validez:

- *Validación criterio-relacionado*: consiste en usar un instrumento para estimar alguna forma importante de comportamiento que es externa al instrumento de medición en sí mismo. Por ejemplo, un examen de manejo es válido en tanto que indica la forma en que manejará una persona; un examen de preparatoria mostrará el aprovechamiento de un estudiante en la universidad. En otras palabras, el indicador operacional es la correspondencia entre el indicador y el criterio y es usualmente estimado por el tamaño de la correlación entre los mismos. Sin embargo, esta validez depende del alcance de la correspondencia entre la prueba y el criterio

- *Validación de contenido*: depende del alcance de cómo la medición empírica refleja un dominio de contenido específico. Por ejemplo, un examen de operaciones aritméticas no tendría un contenido válido si se concentrara únicamente en problemas relativos a la adición, dejando de lado la sustracción, multiplicación y división. Otro ejemplo se refiere a que el concepto alienación, al constituirse por cinco dimensiones, debe incluir en los indicadores todas estas dimensiones.
- *Validación de construcción*: está basada en el contexto teórico y zigzaguea entre la construcción teórica en las ciencias sociales y la medición de los conceptos teóricos abstractos. Se preocupa por establecer cuál medición en particular está conectada con otra medición consistentemente con hipótesis teóricas concernientes a los conceptos que están siendo medidos.

Sin embargo, hay que señalar que los autores reconocen que las dos primeras formas de validez tienen una utilidad limitada para la evaluación de la fiabilidad de las mediciones en las ciencias sociales.

En suma, Carmines y Zeller establecen tres pasos para una validación eficiente: la relación teórica entre los conceptos tiene que ser especificada; posteriormente, la relación empírica entre mediciones de los conceptos debe ser examinada; finalmente, la evidencia empírica debe ser interpretada en términos de cómo clarifica este tipo de validez de una medición en particular. Todo esto quiere decir que, sin excepciones, la medición debe estar cargada de teoría.

Retomando el hilo conductor del argumento central de este documento, es posible observar la persistencia de la probabilidad en la investigación científica, sobre todo porque no entra en contradicción con la validez del control, ya que hay que entenderla como la capacidad de anticipar el mayor número de variaciones posibles en la acción, y de ninguna manera como la incapacidad de explicar motivaciones de la acción ni de establecer predicciones.

La construcción de regularidades bajo esta óptica cristaliza la importancia de las interpretaciones comprensivas a través de la búsqueda de los significados, de ahí que sea posible definir tres caminos para este fin: ya sea por medio de una captación literal de la misma, por medio de la evaluación y eventual aprobación o desaprobación, o por la comprensión por causalidad, en la que la racionalidad se convierte en el principal instrumento.

Esta visión no ha estado exenta de opiniones críticas entre las que se encuentran las siguientes: en primer lugar, se califica a la metodología de tipos ideales como inconsistente, llena de contradicciones lógicas e incapaces de relacionar varios niveles del análisis social. En segundo lugar, hay un profundo debate en términos de la capacidad de generalizar significados que los individuos expresan en su comportamiento, esto



preservando la singularidad del fenómeno a investigar, lo cual sugiere una contradicción con lo propuesto por Carmines y Zeller en términos de validez. Una tercera crítica se enfoca a la supuesta incompatibilidad entre las herramientas históricas y las sociológicas, ya que la historia utiliza conceptos cultural e históricamente específicos, mientras que la sociología los usa de diferentes culturas y diferentes tiempos. En cuarto lugar, al parecer Weber nunca resuelve la tensión entre tipos puros de acción que están basados en el análisis del significado subjetivo y en el tipo ideal estructural; en pocas palabras, no aborda las realidades objetivas. Finalmente, es notorio que Weber se equivoca al equiparar la explicación comprensiva de motivos con asumir el acto en un contexto más inclusivo de significado, lo cual obliga a una revisión de la noción de generalidad en la comprensión de la acción social.

A pesar de la discusión alrededor de la propuesta comprensiva, se puede reconocer que es innovador el hecho de que la probabilidad se convierta en uno de los principales elementos de análisis, ya que se confronta con las visiones deterministas que prevalecían en su época. También queda de manifiesto que el descargo de la historia implica sugerir el vínculo entre regularidades empíricas y eventos particulares, aunque de hecho queda un hueco profundo en la conexión de sentido y la interpretación adecuada del investigador.

Un elemento clave que puede ser útil en dimensionar la importancia de la incertidumbre es la inferencia en los términos que plantea Mario Bunge (1997), en donde nos presenta el cuerpo del conocimiento como parte central del diseño de análisis; pero al mismo tiempo expone que el objetivo de la investigación científica se refiere a la probabilidad de elaborar conjeturas explicativas más probables que otras, así como a la probabilidad de encontrar evidencia fiable, coincidiendo con la idea de validez expuesta previamente por Carmines y Zeller. De esta manera, se traslada la discusión al ámbito de las explicaciones dinámicas, por lo que el reto de las ciencias sociales consiste en que las estructuras de análisis y presentación de resultados posean fiabilidad; sobre todo, en los términos que establece Bunge (1997), lo que se repite es la relación causa-efecto, no la causa misma, lo cual le abre la puerta a la explicación probabilística. Aquí es donde se supera el determinismo de la ciencia y es posible llegar al estudio de los mecanismos como elementos de análisis que reflejan procesos que implican cambios de un estado de cosas, por lo que son una exposición de la condición dinámica de lo social.

## **Comentarios finales**

A lo largo de este documento he expuesto varios puntos importantes para emitir un juicio fundamentado respecto a la importancia de la búsqueda del significado como objeto de la sociología, pero, además, he intentado hacer referencia a la inclusión de la incertidumbre en el modelo de análisis.

A partir de lo anterior, podemos ubicar a la sociología claramente en un marco de análisis en el que el fundamento de las causas no es la coerción externa que oprime a los seres humanos, o el efecto de la estructura social, y mucho menos es vista como consecuencia evolutiva de los grupos sociales.

En cambio, he intentado exponer que a través de la búsqueda del sentido es como se muestra una diversidad interpretativa que tiene como efecto la necesidad de reconocer a la incertidumbre como parte central de cualquier programa de investigación sociológica.

De igual manera, la generalización respecto a acciones individuales forma parte de una polémica persistente en la sociología y, más allá de quedar resuelta en el plano metodológico, vale la pena señalar que un aporte de Max Weber al respecto consiste en plantear la profunda necesidad de atribuir importancia a la agencia individual traducida a lo social por medio de la ética en la acción.

Lo anterior ha representado un enclave de discusión respecto a los pensamientos deterministas propios del origen de las ciencias sociales, y aún el día de hoy sigue siendo objeto de análisis. Esto justifica la condición de clásico que se le atribuye merecidamente a Max Weber.

Por otro lado, el debate en términos de la incertidumbre obliga a preguntarse en qué punto o hasta qué medida la explicación que provee la propuesta de Max Weber cumple con los criterios de fiabilidad a los que debe exponerse la investigación científica, y la forma en que se pudo observar esto depende del nivel de control con que la consistencia teórica nos permite estructurar conjeturas sólidas.

Finalmente, hay que reconocer que si bien la propuesta weberiana no es determinista, en realidad presenta un riesgo profundo de consistencia, ¿cómo sabemos que estamos haciendo una comprensión correcta de la acción o hasta qué punto el sujeto es consciente de la racionalidad con la que ejecuta sus acciones? Las respuestas fomentan un debate permanente sobre el tema, pero por el momento hay que reconocer que significado y probabilidad han constituido la agenda intelectual de la sociología, que al día de hoy forman parte de las perspectivas innovadoras en la disciplina.

## Referencias

- Berchhofen, Frank y Paterson, Lindsay (2000). *Principles of Research Design in the Social Sciences*, Routledge, Londres.
- Bunge, Mario (1997). *La investigación científica*, Siglo XXI, México.
- Carmines, Edward G. y Zeller, Richard A. (1979). *Fiabilidad y evaluación de la validez*, SAGE.
- Duek, María Celia (2009). “Max Weber: posición política, posición teórica y relación con el marxismo en la primera etapa de su producción”. *Convergencia. Revista de Ciencias Sociales*, año 16, núm. 50, FCPYS/UAEM.
- Farfán, Rafael (2009). “La sociología comprensiva como un capítulo de la historia de la sociología”. *Sociológica*, vol. 24, núm. 70, mayo-agosto, México, 2009.
- Giddens, Anthony (1976). *Política y sociología en Max Weber*, Alianza Editorial, Madrid.
- Habermas, Jürgen (1990). *Pensamiento posmetafísico*, Taurus, México.
- Hekman, Susan J. (1983). “Weber’s Ideal Type: A Contemporary Reassessment”. *Polity*, vol. 16, núm. 1, pp. 119-137.
- Mardones, J. M. y Ursúa, N. (2003). *Filosofía de las ciencias humanas y sociales*, Ediciones Coyoacán, México.
- Scaff, Lawrence A. (1984). “Weber before Weberian Sociology”. *The British Journal of Sociology*, vol. 35, núm. 2, pp. 190-215.
- Udéh, Lars (1981). “The conflict between methodology and a rationalization in the work of Max Weber”. *Acta Sociológica*, vol. 24, núm. 3, pp. 131-147.
- Weber, Max (1997). “Sobre algunas consideraciones de la sociología comprensiva”. En *Ensayos sobre metodología sociológica*, Amorrortu, Buenos Aires.
- Weber, Max (2001). *¿Qué es la burocracia?*, Ediciones Coyoacán, México.
- Weber, Max (2002). *Economía y sociedad*, Fondo de Cultura Económica, Madrid.
- Weber, Max (1984). “Los conceptos sociológicos fundamentales”. En Weber, Max, *Economía y sociedad*, FCE, México.

## PUNTOS CONCLUYENTES DE LA OBRA

El trabajo sobre los actores y autores dentro de las ciencias sociales resulta un documento de grandes aportes porque logra integrar a los autores clásicos con los autores contemporáneos. Esto es novedoso, pero también de gran valía para la investigación social, ya que permite contar con las principales aportaciones en un mismo espacio. Se espera que los lectores logren distinguir las aportaciones clásicas de las contemporáneas, pero, sobre todo, a estructurar una explicación coherente sobre los fenómenos sociales.

El grupo interdisciplinario que construyó este documento adoptó una visión multidisciplinaria y transversal, permitiéndole identificar la gran riqueza conceptual, pero también de teorías y abordajes científicos. Los lectores estarán en condiciones de leer, discriminar y explicar la forma en la que se puede explicar un fenómeno social. Por tanto, espera ser un referente para los estudios universitarios y proporcionar herramientas para otras investigaciones.

El objeto de estudio de las ciencias sociales está en la sociedad, en los individuos y, dado que éstos se encuentran en permanente cambio y transformación, por supuesto que la teoría social debe modificarse, reconstruirse y adaptarse. Uno de los elementos que hemos encontrado durante los trabajos de los autores clásicos y contemporáneos es la urgente necesidad de redefinir el tiempo. Con las redes sociales e internet, la inmediatez está presente en todos los procesos, lo que hace que tengamos una sociedad más ansiosa por recibir respuestas a sus necesidades de manera inmediata; Bauman es uno de los autores que vislumbran este proceso, junto con Bung-Chul Han.

Asimismo, encontramos en esta discusión una fuerte crítica a los sistemas de producción, al trabajo y el empleo como mecanismos sociales de integración y convivencia que se han modificado. Hoy en día, la exclusión del empleo y de los satisfactores está presente en la mayoría de los países, por lo cual la teoría social y la construcción del conocimiento deben apuntar a comprender este proceso.

En las ciencias sociales tenemos diferencias conceptuales, pero también sobre el objeto de estudio, porque en las ciencias naturales los objetos de investigación como la naturaleza no tienen sobresaltos o cambios abruptos. En la sociedad sí. Hemos pasado en América Latina a elegir gobiernos de izquierda y los partidos políticos se han desideologizado, siguiendo con el postulado de Francis Fukuyama, quien en su libro *El fin de las ideologías* (publicado en 1992) sostiene que la teoría liberal se ha impuesto en las diferentes formas de gobierno que toman como base el liberalismo, con un reconocimiento de los derechos humanos y las libertades.

Es cierto que, por una parte, se ha avanzado en los procesos democráticos a nivel mundial; pero, por otro lado, los procesos de marginación y exclusión se han acrecentado. La migración es otro de los problemas que han crecido, por ello la teoría social intenta explicar todos estos fenómenos a la luz de distintas miradas y metodologías. Este recuento de los autores es una forma de aportar conocimientos y transmitir las inquietudes para lograr incidir en la solución de los problemas sociales, en la reflexión aguda y en la búsqueda de explicaciones en el contexto social dado.

Bajo este planteamiento, las aportaciones que realizan los autores sobre los teóricos más importantes de las ciencias sociales tienen como objetivo garantizar que se sigan utilizando sus posturas críticas para la generación de conocimiento. El reto permanente de la sociología, donde también están la comunicación y la ciencia política, es construir mecanismos de comprensión, lineamientos analíticos e interacción con otras disciplinas para caminar en la búsqueda del conocimiento.

José Luis Cisneros  
José Luis Estrada Rodríguez

## AUTORES

*José Luis Cisneros.* Es doctor en Sociología por la Universidad Nacional Autónoma de México. Actualmente es Profesor-Investigador de la Universidad Autónoma Metropolitana-Xochimilco. Miembro del Sistema Nacional de Investigadores Nivel I. Jefe del Área de Investigación Educación, Cultura y Procesos Sociales. Sus líneas de investigación son violencia, prisiones y sociología clásica. Correo electrónico: <cisnerosjoseluis@gmail.com>.

*Laura Collin Harguindeguy.* Es doctora y maestra en Antropología por la Escuela Nacional de Antropología e Historia. Profesora-Investigadora de El Colegio de Tlaxcala. Miembro del Sistema Nacional de Investigadores II. Líneas de investigación: Estado y sociedad. Dedicada a la antropología política, ha abordado temas de identidad, cultura y poder entre grupos indígenas, partidos políticos, género y sociedad civil. Desde hace diez años se ha concentrado en las experiencias de economía solidaria y, más recientemente, economías campesinas y buen vivir. Correo electrónico: <laura.collin@gmail.com>.

*José Luis Estrada Rodríguez.* Es doctor en Ciencias Sociales por la Universidad Autónoma del Estado de México. Posdoctorado en Ciencias Políticas y Sociales por la UNAM. Actualmente es Profesor-Investigador de la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla. Miembro del Sistema Nacional de Investigadores Nivel I. Secretario General de la Asociación Mexicana de Ciencias Políticas. Sus líneas de investigación

son comunicación política y teoría social. Correo electrónico: <jluis.estradar@correo.buap.mx>.

*Raquel Adriana García Gutiérrez.* Es candidata al doctorado por Multiversidad Mundo Real Edgar Morín. Profesora-Investigadora de la Universidad Autónoma Metropolitana. Integrante del Área de Investigación Educación, Cultura y Procesos Sociales. Correo electrónico: <rgarciag@correo.xoc.uam.mx>.

*Alma Rosa Marín Ornelas.* Es maestra en Ciencias Sociales y en Sociología de las Organizaciones. Diplomado en Sociología de la Comunicación, Diplomado en Adicciones, licenciada en Sociología y en Educación Especial con especialidad en Audición y Lenguaje. Profesora temporal en la UAM. Correo electrónico: <almarosa.marinornelas@gmail.com>.

*José Javier Niño-Martínez.* Es doctor en Ciencia Social con especialidad en Sociología por El Colegio de México. Actualmente se desempeña como Profesor-Investigador de la Facultad de Ciencias Políticas y Sociales de la Universidad Autónoma del Estado de México.

*José Alberto Sánchez Martínez.* Es doctor en Ciencias Sociales por la Universidad Autónoma Metropolitana-Xochimilco. Maestro en Comunicación por la UNAM. Licenciado en Sociología por la UAM-Xochimilco y Profesor-Investigador de la misma institución. Miembro del Sistema Nacional de Investigadores Nivel II. Integrante del Área de Investigación Educación, Cultura y Procesos Sociales. Correo electrónico: <yomultiple@gmial.com>.

*María Magdalena Trujano Ruiz.* Es Profesora-Investigadora de la Universidad Autónoma Metropolitana Unidad Azcapotzalco, Departamento de Sociología. Líneas de Investigación: problemas socioculturales, género, filosofía social, epistemología, teóricos actuales.

*Actores y autores. Microsociología de la cultura y la educación* se terminó de imprimir el 30 de enero de 2019, en los talleres de Ediciones Verbolibre, S.A. de C.V., Sur 23 núm. 242, Col. Leyes de Reforma 1ra sección, alcaldía Iztapalapa, Ciudad de México, C.P. 09310, Tel.: 5640-9185, <edicionesverbolibre@gmail.com>. La edición consta de 1 000 ejemplares.



La teoría como herramienta es de un gran valor que nos ayuda no sólo a entender y reconstruir los procesos macrosociales o los fenómenos microsociales, sino también a focalizar lo social desde la acción, el orden y la estructura social. Con su apoyo y utilidad, los estudiosos de las ciencias sociales observan los procesos globales y facilitan al investigador construir preguntas de consistencia lógica que propician la explicación de los objetivos de toda investigación.

Las teorías en general son la expresión de conocimientos producidos y validados en el mundo empírico, que forman las diferentes concepciones del mundo social, son conceptos y categorías que sustantivamente refieren a un problema o a una temática específica. Su importancia en la investigación depende de los temas y los métodos desde los que cada investigador aborda el mundo empírico.

Las complejas condiciones y formas en las que la sociedad moderna se ha reorganizado dieron paso a la formulación de nuevos tópicos de reflexión, donde aparecen conceptos de alto valor simbólico que obligan a las ciencias sociales a discutir y pensar los complejos fenómenos de nuestra realidad contemporánea, desde formas combinadas interdisciplinariamente con la sociología. En este libro se discuten diferentes abordajes teóricos que ofrecen de manera plural explicaciones fundamentadas en la experiencia de investigación de los autores, quienes tienen como propósito pensar la condición de la naturaleza social en un escenario complejo, de diversos matices y discrepancias susceptibles de ampliar el conocimiento teórico y la formulación de nuevas categorías y conceptos que ayuden a explicar las preocupaciones sociales que vivimos.

